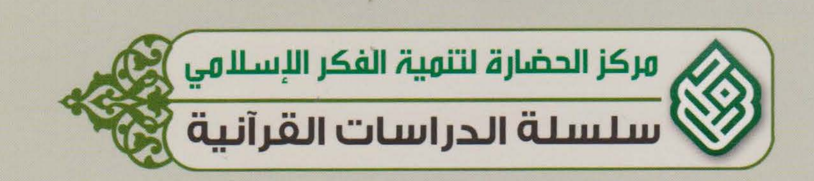


فلسفة التأويل
عند صدر الدين الشيرازي



علي أمين جابر

هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا . . . .

الشيخ الدكتور علي أمين جابر

درس الفقه والأصول والفلسفة في الحوزة العلميّة، وتابع دراسته في المراحل العالية. وتابع دراسته الجامعية فنال شهادة الماجستير في الفلسفة من جامعة آزاد الإسلامية، وحصل على شهادة الدكتوراه من الجامعة الإسلامية في بيروت.
أستاذ محاضر في الجامعة اللبنانية والإسلامية، والحوزة العلمية في لبنان. شارك في عددٍ من المؤتمرات العلميّة. نشر عددًا من الدراسات منها:

- نظرية المعرفة والإدراكات الاعتباريّة عند العلامة الطباطبائي، ٢٠٠١.
- البيعة ونظام الحكم في الإسلام، ٢٠٠٢.
- نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ٢٠٠٤.
- فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي، ٢٠١٤، هذا الكتاب.

فلسفة التأويل

عند صدر الدين الشيرازي

فلسفة التأويل

عند صدر الدين الشيرازي

الشيخ علي جابر



المؤلف: الشيخ علي جابر

الكتـاب: فلسفة التأويل عند صدر الدين الشيرازي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

تصميم الغلاف: حسين موسى

الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس



الطبعة الأولى: بيروت، 2014

ISBN: 978 - 614 - 427 - 039 - 4

Philosophy of Interpretation
in Sadr al-Din Shirazi's Thought

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of Civilization
For the Development of Islamic Thought

بيروت ـ بئر حسن ـ بولفار الأسد ـ خلف الفانتزي ورلد ـ بناية ماميا ـ ط5

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25

Info@hadaraweb.com

www. hadaraweb.com

قائمة المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز:

يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ . نعم، وما زالت قضيّة التأويل والتفسير من القضايا التي تشغل العقل الإسلاميّ منذ أن طرح على نفسه أو طُرح عليه سؤال: ما هو المعيار الأنسب في فهم القرآن الكريم وتفسيره وتأويله؟

يُروى في التقليد الإسلاميّ عن ابن عبّاس قولُه: «التفسيرُ على أربعةِ أوجهٍ: وجهٌ تعرفه العربُ من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره». وقد سمح علماء التفسير لأنفسهم بتجشم عناء البحث في ما أوكل إليهم تفسيره من القرآن وهذا لا مشكلة فيه. ثمّ إذا اتّضح ما لا يعلمه إلا الله فلا يُعذر أحد بالتعنّت وطلب المحال في تفسيره، ولكنّ الأمر لم يكن عند الجميع بهذه المثابة من الوضوح فقد اختلفوا في حدود ما لا يعلمه إلا الله من التفسير، واحتاط عدد من المشتغلين وتركوا الخوض في ما احتملوا

انطباق هذا الوصف عليه. وترك الاحتياط آخرون منطلقين من أنّ الله أمرنا بتدبّر القرآن وفهمه، ومن أنّ هذا القرآن أُنزل ليُفهم ويستنبط عمله، فترْكُ المحاولة فيه، شيء من التقصير في حقّ القرآن، وإبقاء قسمٍ لا يُستهان به منه محاطًا بدائرة من الغموض والإبهام.

والمدارس الفلسفية على العموم من المدارس التي لم تلزم الاحتياط ولم ترض بالتردّد في محاولتها فهم القرآن وتفسيره، وعلى رأس هذه المدارس مدرسة الحكمة المتعالية، وبخاصّةً رأسها ومؤسّسها صدر الدين الشيرازي، فقد فتح الباب ليس للتنظير في إمكان فهم القرآن فحسب؛ بل عمل على إنجاز تفسير ولو غير مكتمل للقرآن الكريم يمتاز في بعض جوانبه بمقاربة فلسفيّة عرفانيّة تسهم في توضيح آيات الكتاب الكريم وشرحها. وهي تجربة تستحقّ أن تُدرس لاكتشاف العناصر التي حكمت الجهد التفسيري لمؤسّس مدرسة الحكمة المتعالية. وهذا ما يحاول الكاتب في دراسته هذه بيانه ودرسه.

وبعد، فإنّ صدر الدين الشيرازي معروف بوصفه فيلسوفًا ومؤسّسَ مدرسة فلسفية، ولكن لا يعرف كثيرون البعد التفسيري في مدرسته؛ لذا يأمل **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أن تكون هذه الدراسة مساهمة في تسليط الضوء على هذا الجانب من فكر صدر الدين الشيرازي. والله من وراء القصد.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2014

المقدمة

تحظى قضية التأويل بدرجة عالية من الأهمية من بين القضايا الفكرية المعاصرة؛ نظرًا إلى صلتها الوثيقة بالنصوص الدينية وفهم قضايا الدين ومسائله. وعلى الرغم من كون ما يتناوله موضوع التأويل هو النص بما يمثل من تراث له طابع القداسة، فإنّه ذو طبيعة سارية في الحاضر والمستقبل لما له من الأثر الفاعل في تشكيل الرؤى والمفاهيم وتحديد السلوكات الإنسانية. ومن هنا كان للتأويل بعدان أساسيان:

الأول: تراثي، وهو على صلة بمواضيع عدة هامة طرحت ولا تزال في الأوساط العلمية على اختلافها، من جملتها:

ما هو المقصود بالتأويل تحديدًا؟ وهل هو التفسير نفسه أم غيره؟ وبناءً عليه، ما هي العلاقة الجدلية بين التفسير والتأويل، وما هي حدود الالتقاء والافتراق؟

ويتفرع عما سبق أيضًا ملاحظة التفسير وكيفياته المختلفة لفهم النص في القرآن الكريم أولًا وفي الحديث الشريف تاليًا، وإن اصطُلح ذلك بخصوص القرآن فقط.

ثم إن النص وُجد في ظرف تاريخي من حيث شروط الزمان والمكان والبيئة، فكيف يواكب المعرفة الإنسانية التي يحكمها التطور؟

وما هو تأثير النص وكيف نتفاعل معه بحكم تركيبه اللغوي ودلالاته على الآراء العقدية؟

وأين يقف العقل من ذلك كله؟ وأين يقف الوجدان الإيماني والذوق الصوفي؟

الثاني: وهو الشأن المعاصر، وذلك من خلال تشكيل الثقافة الدينية السائدة والتأثير في الأفكار والآراء وطرق فهم المسائل الدينية أو ذات الصلة بالدين، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، فإنّ الجهد الذي يبذل في قضية التأويل هو جهد معرفي يزيد ويراكم الثراء الفكري الذي نحتاجه في تأصيل الهوية الإسلامية، ويساعد على مواجهة الإشكاليات المعاصرة في فهم النص الديني وفي طليعته القرآن الكريم وحلّها، وتصويب حركة الفكر الإسلامي ونهوضه.

ويعدّ صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بملاّ صدرا (ت: 1050هـ.ق) آخر جهابذة الفلسفة الإسلامية في سلسلتها التي تبدأ بالكندي، فالفارابي، ثم الشيخ الرئيس ابن سينا، فالخواجة نصير الدين الطوسي، ومحيي الدين بن عربي الحاتمي الطائي؛ بل عدّه العلامة الشيخ محمد رضا المظفر (قده) أعظمهم والمقدم فيهم، خصوصًا في المكاشفة والعرفان.

وقد صاغ ملاّ صدرا حكمته المعروفة بالحكمة المتعالية، كما أسماها، فجمع فيها بين السير البحثي العقلي كما هو منهج المدرسة المشائية والذوق العرفاني من خلال المكاشفة كما هو منهج الإشراقية.

ومضافًا إلى ما سبق، فإن هذه المدرسة الصدرائية تميزت بميزة هامة جدًا هي الحرص الشديد الذي صرح به ملاّ صدرا في كثير من كلماته على التوافق بين الفلسفة والدين، لذا لا نبالغ لو قلنا إنّ فلسفة ملاّ صدرا كادت أن تكون تفسيرًا للدين؛ وفي المقابل مثّلت كتاباتُه الدينية، كـ: «**تفسير القرآن الكريم**» و«**شرح أصول الكافي**» شرحًا للفلسفة وتفسيرًا لها.

ولا زالت كلمته التي كتبها في: «**الأسفار الأربعة**»، والتي باتت مشهورة لكثرة تداولها بين المهتمين بهذا الشأن، يتردد صداها:

«وحاشا الشريعة الحقة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنة»[1].

ولذا، فقد جاءت فلسفته مزجية رائعة بين الفلسفة والدين، وبين المشائية والإشراقية في الميدان الفلسفي، فكانت مدرسته مدرسة فريدة من نوعها، بقطع النظر عن الموقف النقدي منها؛ سواء وافقناه أم خالفناه كلًّا أو بعضًا.

لقد شكَّل كتابا «**تفسير القرآن الكريم**» و«**شرح أصول الكافي**» أحد ميادين التأويل إن لم نقل الأهم عند ملاّ صدرا. لكن التأويل بما هو جهد للمعرفة الشاملة يستوجب قراءة فلسفة ملاّ صدرا بكل أبعادها وجوانبها. ومن هنا، لا يعود البحث عن التأويل في الواقع بحثًا تقنيًا كما قد تفيده بدوًا وتشير إليه كلمة (المنهج)، بقدر ما يصبح التأويل هو مجموع الجهد

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تقديم: محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1981م، ج8، ص303.

الفلسفي الذي حوته فلسفة ملاّ صدرا. ولذا آثرت استخدام مصطلح (فلسفة التأويل) بدل مصطلح (المنهج)، كما هو مستخدم في بعض الدراسات المعاصرة[1].

إن من الضرورة العلمية الكشف عن هذه الفلسفة التي قام عليها التأويل عند صدر الدين الشيرازي، خصوصًا وأنّه يمثّل أحد الاتجاهات الرئيسة للتأويل والتفسير عند الشيعة الإمامية (الاثني عشرية).

ويهدف مشروع ملاّ صدرا التفسيري، والذي بدأه بعد أن «صدر أمر من آمر قلبي ووردت إشارة من سرّ غيبي»[2]، دعاه إلى فهم القرآن ومعرفة أسرار الكلام الإلهي.

فالقرآن الكريم معجزة الإسلام الكبرى والحاوي للعقيدة والتشريع وحقائق الوجود، وقد شكَّل موضع الاهتمام الأول لعلماء الإسلام، حيث تتوقف على فهمه معرفة هذا الدين. إن موضوع الفهم هنا هو هذا النص القرآني الذي يتألف من تراكيب وعبارات ودلالات لفظية تؤدي إلى معانٍ، وإذا كانت بعض المعاني مما يمكن تحديده بيسر من خلال الاعتماد على الظواهر اللغوية إلا أن البحث كان ولا يزال في كيفية استنباط المعاني الأخرى وتحديدها في جهد معرفي متجّدد من خلال عملية مستمرة عبر القرون هي التفسير أو التأويل.

---

(1) انظر: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1996م.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، تصحيح وتقديم: خواجوي مع تعليقات المولى علي النوري، موسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ط1، 1363هـ.ش/ 1984م، ص2.

ويستثير هذه المسألة أيضًا ويغذّيها على الدوام ما يبدو من بعض الأخبار المروية من أنّ المعنى القرآني ليس واحدًا بسيطًا يحكمه الثبات في الفهم، وذلك لأنَّ للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا، وإذا أمكن تحديد الظاهر القرآنيّ اعتمادًا على الظواهر اللفظية فكيف السبيل إلى الباطن، خصوصًا وأنّ لكلٍّ من الظاهر والباطن مراتب أيضًا؟

يتماثل الكتاب (أي القرآن) عند ملاّ صدرا مع الإنسان ويماهيه في الظهور والبطون، ويتماهى معه أيضًا التناسب في الإدراك، فما يُدرَك به الظاهر غير ما يُدرَك به الباطن، وحيث إنّ الحياة الدنيا ظاهر والآخرة باطن، فإنّ الظاهر القرآني بمراتبه هو المعلن من شؤون عالم الدنيا، والباطن بمراتبه هو السرّ من شؤون عالم الآخرة، ولذا يقول:

«اعلم أنّ القرآن كالإنسان منقسم إلى سرّ وعلن ولكلّ منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلا الله، وقد ورد أيضًا في الحديث: «إنّ للقرآن ظهرًا وبطنًا، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن، وهو كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسرّ والخفي والأخفى، أما ظاهر علنه فهو المصحف المحسوس الممسوس والرقم المنقوش الملموس، وأما باطن علنه فهو يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفّاظ في خزانة مدركاتهم كالخيال ونحوه... فهاتان المرتبتان من القرآن الكريم دنيويتان أوّليتان مما يدركه كلّ إنسان، وأما باطنه فهما مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات. . .»[1].

إذن، فهم القرآن، كما يبدو، على مراتب، حيث تحصل كل مرتبة

---

(1) المصدر نفسه، ص39.

من الفهم على مرتبة موازية لها من القرآن، فهو يقدّم نفسه لمراتب الفهم ولكلٍّ بحسبه.

وإذا كان المعلن من القرآن شيئًا يمكن دركه بأدوات الظاهر المحسوس والنظر العقلي، فإن المبطن منه وهو: «روح القرآن»، بنظر ملاّ صدرا، مما يمكن دركه بالعلم اللَّدنِّي الذي هو هبة من الله تعالى والذي منه تنبع الحكمة.

هذا ما يصرح به ملاّ صدرا قائلاً: «وأما روح القرآن ولبّه وسرّه فلا يدركه إلا أولو الألباب ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكر؛ بل بالعلوم اللَّدنِّية. ونحن بصدد بيان العلوم اللَّدنِّية وإثباتها بالبرهان إن شاء الله. وحقيقة الحكمة إنما تنال من العلم اللَّدنِّي، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيمًا، لأنّ الحكمة من مواهب الله تعالى ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1]، وهم الواصلون إلى هذه المرتبة»[2].

وبذلك يسلك الشيرازي باب التفسير والتأويل برؤية عرفانية تضعه وجهًا لوجه أمام إشكالية التأويل على أوسع مدياتها.

ويريد ملاّ صدرا إثبات أنّه لا تناقض بين التفسير والتأويل، كما إنّه لا تناقض أو تعارض بين الظاهر والباطن؛ بل هما اكتمال للمعنى في مراتبه المتصاعدة تبعًا لاكتمال الفهم.

وهذا يستدعي تحديد معنى التأويل بنحو لا لبس فيه لنرى هل وُفِّق ملاّ صدرا في هذا المسعى أم لا؟

---

(1) سورة البقرة: الآية 269.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص41.

لقد وجّه صدر المتألهين الشيرازي النقد الشديد للاتجاهات التفسيرية التي سبقته، بالنظر إلى ما أصابها ـ برأيه ـ من شطط وما عانته من نقصٍ، وهو يحدّد مجمل الاتجاهات بأربعة مذاهب أو مسالك هي في الواقع مناهج للتفسير:

1 ـ **المنهج الظاهري**: وهو منهج أهل اللغة وما عليه أكثر الفقهاء والمحدثين، وهؤلاء اتبعوا مسلكًا مغاليًا في منع العقل عن مطلق التأويل حتى منعوا تأويل قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فزعموا أنّ ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري ويوجد من الله في كل لحظة بعد كل مكوَّن[1]. وقد أدّى ذلك إلى التجسيم والتشبيه وغير ذلك من المشكلات العقدية.

2 ـ **المنهج العقلي**: وهو منهج أرباب النظر والتدقيق الذين أسرفوا في تأويل الظواهر لكي تتطابق مع ما أدّى إليه فكرهم ونظرهم من السعي إلى تنزيه الخالق عن «نقائض الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان»، وهؤلاء هم أكثر المعتزلة والفلاسفة[2].

3 ـ **المنهج التركيبي أو التلفيقي**: وهو المنهج الذي جمع بين المنهجين السابقين ففتح باب التأويل في المبدإ ومنعه في أحوال المعاد. ويرى ملّا صدرا أنّ المذهب الأشعري، وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري، من هذا القبيل[3]، ولعلّ «أكثر المعتزلين كالزمخشري والقفال وغيرهما من أهل الاعتزال» من هذه الفئة أيضًا[4].

(1) انظر: المصدر نفسه، ص85.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص74.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص85.
(4) المصدر نفسه، ص74.

4 ـ **منهج الراسخين في العلم**: كما يحلو لملاّ صدرا أن يسميه في أكثر من موضع من كتبه، وهو المنهج الحق بنظره، وهو مسلك أئمة أهل البيت (ع) كما يوضح حكيم شيراز. والذي يتبدّى لملاّ صدرا أنّ الإشكالية الأساس التي تواجه أي منهج تفسيري وتشكل محل الاختبار لصوابيّته هي في مدى القدرة على الجمع بين ظواهر القرآن ودلالاته اللفظية العرفية، وبين سمو المعنى وترقّيه في سلم حقائق الوجود.

وما هو الحق، بنظر ملاّ صدرا، أنْ تُحمل الألفاظ على مفاهيمها الأصلية دون أيّ تصرّف؛ لأنه المنهج الذي عُلِمَ من سيرة أئمة أهل البيت (ع) والسلف الصالح، لكن على نحو لا يلزم منه التشبيه ونحوه من النقائص في الساحة القدسية، ما يعني لزوم التحقيق في ذات المعنى[1].

والوجه الآخر للإشكالية هو في كيفية تجاوز العارف والفيلسوف لشطحات التأويل وعدم الوقوع في محذور التطبيق خلال فهمه وتفسيره للكتاب والسُّنة، وبالتالي الوصول إلى الجمع الصحيح بين الظاهر المقروء والباطن المؤوَّل، وبتعبير آخر: كيف يمكن حل إشكالية التطبيق الفلسفي على القرآن؟

لقد كان الحل من منظور صدر الدين الشيرازي عبر عملية استنطاق القرآن نفسه لتكون منه البداية، وتعقيب ذلك بصياغة الفضاءات النظرية المفسّرة للأبعاد الفلسفية الثلاثة: الخالق، والإنسان، والعالم، ثم العودة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص93.

من جديد إلى القرآن لتعميق الفهم وتحصيل مراتب المعنى، وبتعبير مدرسة الحكمة المتعالية: نيل الحقيقة بمراتبها المتصاعدة. وقد التقط الشيرازي بذور هذا المنهج من أستاذه السيد محمد باقر، المعروف بالميرداماد، الذي سعى إلى الربط بين القرآن والحديث الشريف وبين التفكير العقلي والتفكير الفلسفي بما يؤمّن الوئام الكامل بين العقل والدين، وقد تجلّى ذلك في اهتمامه الشديد بالحديث الشريف وشؤونه روايةً ودرايةً.

أما بالنسبة إلى الأداة التأويلية التي استخدمها ملاّ صدرا في عملية التأويل، فكانت رؤية التأويل جديدة صاغها للكشف عن مكنونات القرآن وأسراره، وهي توليفة من عناصر أساسية ثلاثة: العنصر الفلسفي والحكمي (العقل)، والعنصر النّصي أو اللغوي (الشرع)، والعنصر العرفاني (العرفان).

ولكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة دوره في صياغة الرؤية، وعمدتها مدى قدرتها على الكشف عن الحقيقة. وملاّ صدرا يعطي لكلٍّ عنصر مداه الأقصى الذي لا يجوز له تجاوزه، فما لا يدرِك إلا المحسوس لا يصلح للكشف عن المجرد، والعقل الذي يعمل في المجردات والكليات لا يصلح لدخول الساحة القدسية وحقائق الغيب؛ بل يدع ذلك للكشف والشهود، لكنه يصاحب ذلك في ما بعد بالبرهان.

ليس النص الديني جامدًا يتلقّى التفسير والتأويل دون أي فعل وتأثير؛ بل هو يقيم علاقة جدلية فاعلة مع أقطاب ثلاثة هم العقل والكشف والشرع؛ لأن النص يوحي بالفكرة لدى ملاّ صدرا ثم يترك للعقل والشهود والشرعيات أن تطلق صياغتها الخاصة بما يخدم الوصول إلى الحقيقة، ولكلٍّ ذوقه الخاص.

يبقى أن نشير إلى المحاور الأساسية للتأويل عند ملاّ صدرا والتي سيكون لها الدور المهم في محاور دراستنا وهي:

المحور الأول: المعرفة والقرآن: وهو يتناول العلم والجهل والإيمان والكفر والسعادة والشقاوة وما له صلة بالقرآن من أسماء ونعوت وحروف مقطعة وغيرها.

المحور الثاني: الإلهيات: ويتناول معرفة الذات الإلهية المقدسة والصفات والأفعال والتوحيد ومراتبه والأسماء الإلهية والعلم الإلهي.

المحور الثالث: مراتب العالم: حيث معاني العرش، والكرسي، والقضاء، والقدر، والقلم، وعوالم الخلق من أول العوالم إلى العالم الطبيعي، وكيفية حصول الكثرة، وعالم الأمر وعالم الخلق والمائز بينهما، ووسائط الفيض، والملائكة، والجن، والشيطان، وحدوث العالم. وهذا المحور وما قبله يشكلان ما يمكن تسميته تأويل الوجود بقسميه الواجبي والإمكاني.

المحور الرابع: الإنسان في المبدأ: ويتناول العلاقة الإلهية، والإنسان الكامل، ومعرفة النفس، وتماثل الإنسان والعالم (العالم الكبير والعالم الصغير)، والقوى المودعة في النفس، ومراحل خلق الإنسان وقواه، وبطلان التناسخ، والنبوة، والولاية. وبعبارة أخرى البحث عن الإنسان في قوس النزول بحسب التعبير العرفاني.

المحور الخامس: الإنسان في المعاد: ويتناول مبدأ العود إلى الله تعالى، وطبيعة الوجود الأخروي، والموت، والحشر، والصراط، والصور، وتجسّم الأعمال، والميزان، والنعم الحسية في الآخرة، وأحوال الجنة والنار، والمعاد الجسماني. وهو بقول آخر: الإنسان في قوس الصعود عند الصوفية والعرفاء.

تشكل هذه المحاور، بنظر ملاّ صدرا، المواضيع الأساسية التي عرضها القرآن الكريم، والتي كما يبدو تتصل بمبدإ وجود الإنسان ومعاده والتي تهدف إلى «تعريف كيفية ارتقاء العبد من حضيض النقصان والخسران إلى أوج الكمال والعرفان»[1].

إن ما كتب حول صدر المتألّهين وحكمته المتعالية هو قليل، وأما ما كتب حول هذا الموضوع فأقل من القليل إذا ما قورن بدرجة الأهمية العالية التي هو عليها، وكثافة الجوانب التي تحتاج إلى معالجة فيه. من هنا، كان ما كتب محدودًا وغير وافٍ بالغرض من جهتين رئيستين:

الأولى: أن أكثر ما كتب كان بغير اللغة العربية وبشكل رئيس: بالفارسية والفرنسية والإنكليزية، ومعظمها لم يُترجَم، مع الإشارة هنا إلى أن النصوص التي كتبها صدر الدين الشيرازي كانت كلها تقريبًا باللغة العربية التي كان ضليعًا فيها، ما خلا آية النور التي ذكر صاحب: «**الذريعة**» الآغا بزرگ الطهراني أن لها شرحين: واحد بالعربية وهو المطبوع وآخر باللغة الفارسية[2]، ورسالة تحت عنوان: «**سه أصل**» أي الأصول الثلاثة.

الثانية: أن هذه الكتابات لم تكن، وبحدود اطلاعي، على المنهج

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص49؛ انظر كتابه: **أسرار الآيات**، تصحيح: محمد خواجوي، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1413هـ.ق/ 1993م؛ أيضًا تحقيق: محمد الموسوي مع تعليقات المولى علي النوري، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

(2) نقل عنه العلامة المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر في آخر مقدمته على الحكمة المتعالية، الجزء الأول.

والترتيب الجامع، بمعنى دراسة فلسفة التأويل بصورة كاملة كما سيتضح في مخطط البحث.

وأشير هنا بشكل خاص إلى ما كتبه كل من:

- السيد حسين نصر حول فلسفة ملّا صدرا، وهو باللغة الإنكليزية.
- الدكتور محسن صالح وعنوان دراسته هو: **«التأويل القرآني عند صدر الدين الشيرازي»**، وهي باللغة الإنكليزية، وهي رسالة دكتوراه أنهاها عام 1994، وكانت بإشراف الدكتور حسين نصر في جامعة تامبل في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي لم تنشر بعد.
- الدكتور طراد حمادة حول العالم والنفس في فلسفة ملّا صدرا، وهو باللغة الفرنسية، وهو رسالة دكتوراه في باريس لم تنشر بعد.
- الدكتور فضل الرحمن، وعنوان دراسته: **«فلسفة ملّا صدرا»**، وهي باللغة الإنكليزية.
- كريستيان جامبيه وله مؤلفان:

الأول: **«فلسفة ملّا صدرا شهادة الوجود»**، **والثاني**: **«العودة الخالدة»** وهي دراسة حول القيامة عند ملّا صدرا، وكلاهما باللغة الفرنسية.

هذا كله فضلاً عن الجهود العلمية الفريدة للمستشرق الفرنسي هنري كوربان.

لا بدّ لكل بحث من أن يعتمد على منهج معين بصرف النظر عن طبيعته، بشرط أن يكون مناسبًا مع طبيعة الموضوع المبحوث ليوصل إلى النتائج المتوخاة.

وقد استخدمت كلمة المنهج عند أفلاطون بمعنى البحث أو النظر أو المعرفة، وعند أرسطو بمعنى البحث[1]. وإذا كان المطلوب هو تحصيل العلم، فإن معنى منهج البحث العلمي هو «الطريق أو الأسلوب الذي يسلكه الباحث العلمي في تقصّيه الحقائق العلمية»[2]. وقد ذكرت للمنهج تعريفات عدة جمعت في الموسوعات والقواميس العلمية مثل قاموس الفلسفة الذي أشرف على نشره (رونز)[3]. وقد تطورت المناهج البحثية ونشأ ما يسمى علم المناهج، وتوزعت المناهج بين مناهج عامة حدَّدها أندريه لالاند مؤرخ المنهج التجريبي بالمنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التكويني أو الاستردادي، والمنهج الجدلي[4].

وما يهمنا بالنظر إلى طبيعة بحثنا هو الإشارة إلى مناهج البحث الفلسفي التي هي عقلية بطبيعة الحال والتي تصل إلى عشرة مناهج أهمها منهج التحليل والتركيب[5].

إلا أنّ الفصل بين المناهج البحثية لا يصح أن يكون مطلقًا وحادًا خصوصًا إذا كانت طبيعة البحث متعددة الجوانب وغنية بأبعادها العلمية؛

---

(1) انظر: غازي حسين عناية، **مناهج البحث العلمي في الإسلام**، دار الجيل، بيروت، ط1، 1990م، ص80.

(2) المصدر نفسه، ص79.

(3) انظر: محمد محمد قاسم، **المدخل إلى مناهج البحث العلمي**، دار النهضة العربية، ط1، 1999م، ص52.

(4) انظر: علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م، ص348

(5) انظر، محمد محمد قاسم، **المدخل إلى مناهج البحث العلمي**، مصدر سابق، ص57-58.

إذ الواجب مراعاة ذلك على مستوى المنهج، وهو ما دعا إلى فكرة التداخل والتكامل بين المناهج.

وفي بحثنا الحاضر الذي يهدف إلى الكشف عن الأسس التي اعتمدها صدر المتألهين الشيرازي في تفسيره وتأويله للقرآن، تبرز جوانب عدة بين يدي الباحث، منها التاريخي، ومنها الأدبي واللغوي، ومنها العقلي، لكن يبقى العمل التحليلي والتركيبي هو الأساس. والتحليل، الذي هو منهج كل الفلاسفة تقريبًا، يعني مراجعة ما لدينا من أقوال ونصوص وقراءتها جيدًا مقدمة لنقدها ومحاولة اتخاذ موقف منها[1].

والتحليل لا ينفصل عن التركيب بل هما متضايفان؛ ولذا يمكن عدُّهما منهجًا واحدًا؛ لأنّ تحليل أيّ قضيّة للوصول إلى العناصر التي تتألف منها يستدعي إعادة ترتيبها لتعود مركّبًا جديدًا تظهر فيه العلاقة القائمة بين هذه العناصر ويرسم بالتالي موقفًا جديدًا قد يصل فيه من خلال الفرضية الفلسفية إلى تعميمه ليصبح نواة مذهب فلسفي[2].

هذا هو المنهج الذي سنعتمده في البحث إن شاء الله تعالى.

تتألف هذه الدراسة من مدخل وخمسة فصول وخاتمة وملحق:

أما **المدخل**، فهو حول حياة صدر الدين الشيرازي وسيرته الذاتية ومنهجه في الحكمة المتعالية.

---

(1) انظر: محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب/ فرع الإسكندرية، 1977م، ص123.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص123 ـ 124.

وأما **الفصل الأول**، فهو تمهيد حول تفسير القرآن الكريم.

والفصل الثاني، مدخل إلى تأويل صدر الدين الشيرازي؛ حيث نتناول مصطلح التأويل وشروطه وأهله وأدواته وميادينه.

والفصل الثالث، وهو حول الوجود والتأويل؛ حيث نبحث مباحث الوجود العام والوجود الحق والعوالم والنشآت والوسائط.

والفصل الرابع، وهو عن الإنسان والتأويل؛ ونبحث فيه الوجود الإنساني في قوسي النزول والصعود والمعاد.

وفي الفصل الخامس، نبحث حول تأويل القرآن بما هو كلام إلهيّ موحًى إلىٰ النبيّ (ص) وما له من أسماء ونعوت وما فيه من حروف مقطّعة، ومنطق المطابقة والتناظر في القرآن الذي يوليه الشيرازي عناية خاصة.

وأما **الخاتمة**، فستتضمن نتائج البحث وعصارته ومساهمة الشيرازي في ميدان التأويل.

وأما **الملحق**، فيجمع أعمال صدر الدين الشيرازي في بيبلوغرافيا تبيّن ما ثبت من أعماله وما هو مشكوك مع التوضيح اللازم.

ولا بدّ لي من الاعتراف بأنّي لم أكن أتوقع أن يكون البحث بهذا الاتساع، ولكنّي عندما شرعت فيه وجدت جوانبه تنفتح لي شيئًا فشيئًا ووجدتني أتوغّل فيه وغير قادر على الانكفاء فعسى أن أكون معذورًا.

أخيرًا، يتوجّب عليَّ أن أتوجّه بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف الدكتور علي الشامي على تلطّفه وبذله للوقت والجهد في إشرافه ومتابعته للبحث بكل حماسة ولهفة تدلان على روحه العلمية المتوثّبة والمخلصة.

كما أشكر عميد كلية الدراسات الإسلامية الأستاذ الدكتور فرح موسى لتشجيعه واهتمامه بهذا البحث وعرضه لكل مساعدة ممكنة، وأخص بالشكر أيضًا الدكتور أنطوان سيف والدكتور طراد حمادة لإبدائهما ملاحظاتهما القيمة. كما أتوجه بالامتنان الجزيل لكل الإخوة الأعزاء الذين لم يتوانوا عن المساعدة في تأمين بعض المصادر، أو بذل الإمكانات الفنية للطباعة ونحوها، معتذرًا عن ذكر الأسماء خوفًا من التقصير في حق بعضهم، وأخيرًا أتوجه بالشكر إلى مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي لتبنِّيهم طباعة الكتاب ونشره، جزاهم الله تعالى جميعًا كل خير، وما توفيقي إلا بالله تعالى، عليه توكلت وإليه أنيب.

مدخل
إلى حياة صدر الدين الشيرازي

أولاً: سيرته الذاتية

شَهِدَ كل من القرنين السابع والعاشر للهجرة حدثين كان لهما الأثر الهام في مسار الفلسفة والحكمة الإسلامية، **الأول**: كسوف شمس محمد بن رشد الأندلسي (520 ـ 595هـ.ق)، وما شكّله من نهاية لصعود الفكر المشّائي وذروة التفكر الفلسفي، بنظر الغالب من المستشرقين ومن لم يكن له اطلاع على ما يجري في المقلب الآخر من العالم الإسلامي؛ **والثاني**: بزوغ فجر صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بـ: «ملاّ صدرا»، ليستقبله القرن الحادي عشر الهجري استقبال الفاتحين لعهد جديد للفلسفة الإسلامية، استجمع فيه كل إرث الفلاسفة والحكماء بتجديد وتطوير وإبداع، ولا أقل من أنه أثار جدلاً واسعًا لا زال مستمرًا إلى اليوم.

1 ـ اسمه ولقبه وأسرته

هو محمد بن إبراهيم بن يحيى القوامي، المشهور بـ: «صدر الدين»

الشيرازي مولدًا، والقمي مسكنًا[1]، ويبدو أن لقب (القوامي) هو لقب أسرته الفارسية العريقة في شيراز، وكان يُطلق على زعيم هذه الأسرة التي كانت لها الرئاسة واستمرت إلى وقت قريب[2].

ومع ذلك، فإن معلومات قليلة جدًّا وصلت إلينا عن أسرته أبرزها ما وجد على ظهر الصفحة الأولى من كتاب: «**مفاتيح الغيب**»، بخط الحكيم الإلهي الآغا علي المدرس: «كان والده من أجَلّ الوزراء ولم يكن له ولد ذكر، فألزم على نفسه بنذر أو شبهه إنفاقَ خطيرٍ من ماله إن أعطاه الله ولدًا ذكرًا صالحًا، فلما قبل الله منه أعطاه هذا الولد الجليل الصالح الموحد»[3].

وأما لقبه «صدرا» فلفضله الكبير الذي اشتهر به منذ طفولته، بالنظر إلى ما ظهر عليه من أمارات الذكاء والفطرة التي كانت تهتز للمعروف، ويذكرون عنها القصص[4].

---

(1) عرَّف نفسه في مواضع متعددة على هذا النحو، كما في مقدمة رسالة (**سه اصل**) ومقدمة تفسير آية الكرسي ومقدمة رسالة الحدوث؛ انظر: محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، انتشارات خيام، طهران، ط3، 1369هـ.ش، ج3، ص417.

(2) يقول الشيخ أبو عبد الله الزنجاني: «ولا تزال الرياسة قائمة منهم الى هذا الزمن». (انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م، ص144).

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، انتشارات بيدارفر قم، ط3، 1415هـ.ق، ج1، ص15، مقدمة المحقق.

(4) انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص145.

2 ـ مولده

لم يذكر المترجمون تاريخ ولادة الشيرازي، وهو أمرٌ غريب مع كون أبيه وزيرًا في فارس، ومن عائلةٍ تُعرف بالرياسة كابرًا عن كابر. وقد رُزق أبوه به بعد يأس. لكن صدر المتألهين ألمح بنفسه إلى هذا التاريخ، عندما صرّح بمبلغه من العمر في مواضع عدة من كتبه، مع نصه على تاريخ التأليف، ما ساعد على استنتاج سنة ولادته بدقة عالية تبعث على الاطمئنان، وقد جاءت متطابقة في النتيجة على الرغم من اختلاف السنوات، وهي كالآتي:

1 ـ في كتاب: «**الأسفار**» وجد العلامة الطباطبائي خلال تحقيقه لنسخة خطية من الكتاب، تعليقات وشروحات بخط ملاّ صدرا، وفيها حول نظرية اتحاد العاقل والمعقول، ما لفظه: «تاريخ هذه الإفاضة كان ضحوة يوم الجمعة سابع جمادي الأولى عام سبع وثلاثين وألف من الهجرة، وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة قمرية[1]».

فإذا طرحنا العمر من التاريخ المذكور فالنتيجة أن تولّده سنة 979هـ.ق.

2 ـ قال في تفسيره لسورة الطارق: «يا نفس دعي الهوى واسلكي سبل ربك بالهدى. ألم يأنِ لكِ وقد شِبت وما انتبهت وبلغت سِنّك إلى

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، تقديم هنري كوربان، ترجمة: ابتسام حموي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ط1، 1420هـ.ق/ 2000م، ص6 ما نقله كوربان في مقدمته التحقيقية عن العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي؛ المؤلف نفسه، **رسالة سه أصل**، تصحيح وتقديم: حسين نصر، نشر بنياد حكمت إسلامي، طهران، ط1، 1381هـ.ش/ 2002م، ص9، الهامش(1)، ما نقله حسين نصر.

خمسين وما خرجت عن باب عتبتك قدمًا إلى منازل القديسين»[1]، وتأليف هذا التفسير على ما صرح به في آخره سنة 1030هـ.ق، وهذا يعني أن وُلَد عام 980هـ.ق وهو يحتمل التفاوت بحسب الأشهر إلى حدود السنة.

3 ـ كتب ملاّ صدرا في هامش كتابه: «**المشاعر**» في مبحث «اتحاد العاقل والمعقول» عند قوله: «كل صورة إدراكية سواء أكانت معقولة أم محسوسة فهي متّحدة الوجود مع وجود مدركها ببرهان فائض علينا من الله»، فعلّق ما يأتي: «تاريخ هذه الإفاضة كانت ظهيرة يوم الجمعة سابع جمادي الأول لعام 1037 من الهجرة النبوية وقد مضى من عمر المؤلف ثمان وخمسون سنة»[2]، فإذا طرحنا (58) من (1037) فتكون ولادته سنة 979هـ.ق.

4 ـ كتب ملاّ صدرا في شرح الحديث التاسع والثلاثين والمئتين يقول:

«اعلم أن تبيين هذا المرام وتحقيق هذا الكلام وهو الموافق للحديث المستفيض المشهور عن النبي (ص) من قوله: «**كان الله ولم يكن معه شيء**» من العلوم الغامضة التي لم أر في مدة عمري وقد بلغ خمسًا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1419هـ.ق/ 1998م، ج7، ص323، بعنوان مناجاة.

(2) جعفر السبحاني، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية**، دار المحجة البيضاء، بيروت ط1، 1425هـ.ق/ 2005م، وقد كتب المؤلف في الهامش(1): «وأول من أطلعني على ذلك هو زميلنا المرحوم الشيخ محمد فريد النهاوندي رضوان الله عليه ـ حيث كانت تلك التعليقة مكتوبة أيضًا في حاشية أسفاره».

وستين على وجه الأرض من كان عنده خبر عنه، ولم أجد أيضًا في كتب السابقين واللاحقين أن يثبت فيه ما يشفي العليل ويروي الغليل في هذه المسألة»[1]. علمًا أنه قال في آخر كتاب: «العلم»: « وكتب المؤلف الشارح بيده الجانية وآلته الفانية في شهور أربع وأربعين سنة بعد الألف حامدًا الله مصليًا مستغفرًا محمد بن إبراهيم المشتهر بصدر الدين الشيرازي أوتي كتابهما بيمينهما بحق محمد وآله الطاهرين». وحاصل طرح (65) من (1044) هو 979 أي سنة ولادة ملاّ صدرا.

3 ـ وفاته

المعروف في كلمات المؤرخين أنّه تُوفِّي في البصرة في طريقه إلى الحج عام 1050هـ.ق[2]، وأضاف التبريزي أنّه كان يحجّ على قدميه للمرة السابعة، مشيرًا إلى تاريخ وفاته في «**نُخبة المقال**»، فيشير إلى أنّه توفي عام 1050 للهجرة[3]. ومع ذلك فقد خالف محمد حسن خان (صنيع الدولة) في كتابه: «تاريخ منتظم ناصري» فقال: «إن صدر الدين توفي

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، 1370هـ.ش؛ مكتبة المحمودي، طهران 1391هـ.ق، طبعة حجرية، ج3، ص101.

(2) انظر: يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1986م، ص131؛ علي صدر الدين المدني (ابن معصوم)، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ط2، 1380هـ.ش، ص491؛ محمد ابن حسن الحرّ العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم، 1362هـ.ش، ج2، ص233؛ عباس القمي، **الكنى والألقاب**، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط4، 1397هـ.ق، ج2، ص410.

(3) محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، مصدر سابق، ج3، ص419 ـ 420؛ عباس القمي، **الكنى والألقاب**، مصدر سابق، ج2، ص410 ـ 411.

سنة 1059هـ.ق/ 1649م، وحدثت وفاته في البصرة حين توجهه إلى مكة»[1].

وثمة مخالفة أخرى في المكان جاءت في أبيات نظمها عبد الرزاق اللاهيجي تلميذ ملاّ صدرا وصهره لرثائه تدلّ على أنّ مدفنه في النجف الأشرف، قال:

در راه كعبه مرده وآسوده در نجف   أي من فداي خاك اين مرتبت كراست[2]

يعني مات في طريق الكعبة وارتاحت نفسه في النجف، نفسي فداء لتربة من بلغ هذه الدرجة والمنزلة، وهذا لا يستند إلى أي مؤشر حسي، حيث لم يشتهر ذلك ولا أثر له بين مراقد العلماء في النجف الأشرف؛ بل نجد ما يؤيد المشهور.

فقد روى آية الله السيد أبو الحسن القزويني أنه سأل أحد الشيوخ العرب ـ كان ساكنًا في النجف وسافر إلى البصرة مرارًا ـ سألته قبل أربعين سنة عن قبر صاحب الترجمة فأجابني: «إن في البصرة قبرًا مشهورًا بأنه للمولى صدر الدين الشيرازي، غير أن بعض من ذهب إلى البصرة وفتش عنه لم يعثر عليه، ولعل الأثر ضاع طيلة هذه المدة»[3].

4 ـ مصادر ترجمته

نال ملاّ صدرا اهتمام المترجمين والمؤرخين ابتداءً من قرنه الذي

---

(1) نقلاً عن: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص125.

(2) الأبيات نقلاً عن: **ديوان الفياض اللاهيجي**، ص120.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة بيدارفر، ج1، ص12، مقدمة المحقق، نقلاً عن يادنامه ملاّ صدرا، ص4.

رحل في منتصفه، بحيث إنهم أرّخوا له عن قُرب، ومع ذلك بقيت جوانب غامضة من حياته أو دار حولها نقاش واختلاف، ولعل السبب يرجع إلى شخصية ملاّ صدرا ذاتها بما تحمله من جدل، والى العزلة التي أحاط نفسه بها مدة مديدة من الزمن، وعلاقته المتوترة ـ كما سيأتي ـ مع السلطة الصفوية.

لقد تَرجم لملاّ صدرا عدد من أصحاب التراجم والتواريخ والباحثين، وبشكل متتابع ابتداءً من النصف الثاني من القرن الحادي عشر. وهُم، لا على سبيل الحصر:

1 ـ السيد علي صدر الدين المدني الحسيني الحسني، المعروف بابن معصوم (1052هـ.ق ـ 1120هـ.ق)[1].

2 ـ محمد بن الحسن الحر العاملي (ت 1104هـ.ق)[2].

3 ـ الشيخ يوسف البحراني (1107هـ.ق ـ 1186هـ.ق)[3].

4 ـ الشيخ حسين بن محمد تقي النوري المعروف بالمحدث (1254هـ.ق/ 1838م ـ 1320هـ.ق/ 1902م)[4].

5 ـ الشيخ عباس القمي (1294هـ.ق/ 1877م ـ 1359هـ.ق/ 1940م)[5].

---

(1) علي صدر الدين المدني (ابن معصوم)، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر**، مصدر سابق، ص491.

(2) محمد بن حسن الحرّ العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، ج2، ص233.

(3) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، مصدر سابق، ص131.

(4) حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث، قم 1415هـ، ج2، ص239 وما بعدها.

(5) عباس القمي، **الكنى والألقاب**، مصدر سابق، ج2، ص410؛ عباس القمي، **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط3، قم 1415هـ.ق، ج5، ص61.

6 ـ السيد محمد باقر الخوانساري (1226هـ.ق/ 1811 ـ 1313/ 1895م)[1].

7 ـ محمد علي التبريزي (الخياباني، المعروف بـ: مدرس)[2].

8 ـ السيد محسن الأمين العاملي (1282هـ.ق/ 1865م ـ 1371هـ.ق/ 1952م)[3].

9 ـ عبد الله الأفندي الأصفهاني (ت بعد 1130هـ.ق/ 1718م)[4].

10 ـ الشيخ عبد الله نعمة (1916 ـ 1994)[5].

11 ـ هنري كوربان (ت 1978م)[6].

12 ـ السيد جلال الدين الأشتياني (ت 2004م)[7].

13 ـ الشيخ محمد رضا المظفر (1322هـ.ق/ 1904م ـ 1384هـ.ق/ 1964م)[8].

---

(1) محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء السادات**، انتشارات إسماعيليان، قم 1391هـ.ش، ج4، ص121.

(2) محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، ج3، ص419.

(3) محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ط5، 2000م، ج14، ص127.

(4) عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، مطبعة الخيام، قم 1401هـ.ق، ج1، ص26.

(5) عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط1، 1987م، ص389 وما بعدها.

(6) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، المقدمة التحقيقية.

(7) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط2، 1419هـ.ق/ 1377هـ.ش؛ جلال الدين الأشتياني، **شرح حال وآراء ملاّ صدرا**، نهضة زنان مسلمان، طهران 1360هـ.ش.

(8) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، المقدمة.

14 ـ الشيخ أبو عبد الله الزنجاني (1309هـ.ق/ 1893م ـ 1360هـ.ق/ 1941م)[1].

15 ـ الأستاذ محسن بيدارفر (معاصر)[2].

16 ـ الشيخ جعفر سبحاني (معاصر)[3]

17 ـ محمد محسن. المعروف بـ: آغا الطهراني (م 1293هـ.ق/ 1388هـ.ق)[4].

18 ـ القاضي نورالله التستري[5].

19 ـ اسماعيل باشا البغدادي[6].

20 ـ إعجاز حسين الكنتوري النيسابوري[7].

21 ـ محمد خواجوي[8].

22 ـ منوچهر صدوقي سها[9].

23 ـ خير الدين الزركلي[10].

---

(1) أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق.

(2) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة بيدارفر، مقدمة المحقق.

(3) جعفر السبحاني، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية**، مصدر سابق.

(4) محمد محسن الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت، ط3، ج2، ص60؛ ج15، ص255.

(5) نور الله التستري، **مجالس المؤمنين**، طهران، 1267هـ.ش.

(6) إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين**، طبع اسطنبول، 1951م.

(7) إعجاز حسين الكنتوري النيسابوري، **كشف الحجب والأستار عن وجوه الكتب والأسفار**، كلكتاه، 1935م.

(8) محمد خواجوي، **لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين مولى**، طهران 1366.

(9) منوچهر صدوقي سها، **تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين**، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، طهران، 1959هـ.ش.

(10) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، ، 1986م، ج5، ص303.

24 ـ الشيخ محمد حسين الأعلمي[1].

25 ـ عمر كحالة[2].

26 ـ حاجي خليفة[3].

5 ـ أولاده

خلّف ملاّ صدرا ثلاثة أبناء، مضافًا إلى ابنتيه ـ زوجتي الفيض والفياض ـ وهم:

1 ـ الميرزا إبراهيم: وهو أشهرهم، ذكره أكثر من ترجم لأبيه، ويبدو أنه كان من تلامذته. ووُصف بأنه كان فاضلاً عالمًا متكلمًا جليلاً، نبيلاً جامعًا لأكثر العلوم، سيما في العقليات والرياضيات. «قال بعض أصحابنا، بعد الثناء عليه وهو في الحقيقة مصداق (يخرج الحي من الميت). وقد قرأ على جماعة، منهم والده، ولم يسلك مسلكه، وكان على خلاف طريقة والده في التصوف والحكمة. وقد توفي (ره) في دولة السلطان شاه عباس الثاني بشيراز في عشر السبعين بعد الألف. ومن مؤلفاته: **حاشية على شرح اللمعة**، إلى كتاب الزكاة، وله أيضًا كتاب **تفسير العروة الوثقى**»[4].

---

(1) محمد حسين الأعلمي، **دائرة المعارف الشيعية العامة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط2، 1413هـ.ق/ 1993م، ج16، ص159.

(2) عمر كحالة، **معجم المؤلفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا، ج8، ص203.

(3) حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: فلوكل، القاهرة ط2، 1946م.

(4) يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، مصدر سابق، ص131 ـ 132؛ انظر: عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، مصدر سابق، ص26؛ عباس القمي، **الكنى والألقاب**، مصدر سابق، ج2، ص410 ـ 411.

2 ـ أحمد نظام الدين: قال عنه صاحب رياض العلماء أنه فاضل[1].

3 ـ محمد رضا: قال عنه الحر العاملي: «كان فاضلاً فحلاً وعالمًا جزرًا. كل من لقيته فمن لقيه يمدحه ويقرظه ويثني عليه بالفضل خصوصًا في العربية والتسلط التام في تدريس الكشاف»[2].

6 ـ أساتذته

لا يُعْلم شيء عن أساتذته في موطنه شيراز، وليس ببعيد أن يكون قد تتلمذ كما هي عادة أبناء الأكابر في زمانه، على يد أستاذ خاص وفق المنهج التعليمي السائد من دراسة آداب اللغة الفارسية والعربية، والقرآن والفقه والحديث والعلوم العقلية كالكلام والفلسفة.

لكنه بعد انتقاله إلى أصفهان، العاصمة العلمية والسياسية للدولة الصفوية، حَظي بأساتذة كبار كانت لهم تأثيراتهم الهامة في حياته، وتكوُّن شخصيته العلمية.

ويبدو أن أول من التقى به كان السيد أبو القاسم الفندرسكي[3]، وتذكر القصة انه قد التقاه في أحد حمامات المدينة، فأرشده إلى أستاذيه

---

(1) انظر: عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، مصدر سابق، ج1، ص26.

(2) حسن الصدر، تتمة: **أمل الآمل**، القسم الثاني، ص51.

(3) نسبة إلى (فندرسك) من نواحي إسترآباد وهي بلدة صغيرة في نواحي ترك خراسان في الشمال الشرقي من إيران. (انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص163). والسيد الفندرسكي كان حكيمًا إلهيًا وصوفيًا زاهدًا وشاعرًا بارعًا في العلوم الرياضية والفلسفة، قضى في الهند مدة من الزمن في الرياضات الروحية وتوفي في سنة 1040هـ. وقد شكك السيد جلال الدين الأشتياني في تاريخ وفاته لأنه كان يعتبر مدرسًا رسميًا للفلسفة في مدينة أصفهان سنة 1050هـ/ 1640م. (انظر: المصدر نفسه، صفحة 163، الهامش1).

الشيخ بهاء الدين العاملي والسيد الداماد[1]. ولم تذكر المصادر درسًا محددًا استفاده ملاّ صدرا منه، لكن لا نستبعد أن تكون العزلة والرياضات التي اشتغل بها في جبال قم هي من تأثير السيد الفندرسكي.

أما أستاذه البهائي، فهو محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي الحارثي الهمداني[2] (953هـ.ق/ 1547م ـ 1031هـ.ق/ 1622م) كان فقيهًا ومحدثًا، ومتصوفًا ومفسرًا ورياضيًا، تولى مشيخة الإسلام في الدولة الصفوية. وقد أخذ عنه الحديث والتصوف، فانعكس ذلك في روحه الإشراقية واهتمامه بالحديث[3]، ويرجح بعض الباحثين تأثير الشيخ البهائي في ميول ملاّ صدرا على تأثير السيد الداماد[4].

لقد تمكّن الشيخ البهائي من الجمع بين «الظاهر والباطن» في المسألة الدينية وبين الممارسة العلمية والنية، ما عرّضه لنقد شديد من التيار الفقهي، المتشدد في الأخذ بالظاهر.

والواقع أن الشيخ البهائي قد جمع بين مسلكَي الفقه والتصوف، ولم ير أي ضير أو تناقض، لأن لكل علم دوره في تكامل شخصية العالم، وله مقولة في ذلك هي أن:

---

(1) المصدر نفسه، ص146؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص83.

(2) ولد في بعلبك وتوفي في أصفهان ودفن في طوس قرب الحضرة الرضوية. (انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص446؛ أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص160؛ انظر: محمد ابن حسن الحرّ العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، مصدر سابق، ج1، ص155، ترجمة رقم 158.

(3) قال في مقدمة **شرح أصول الكافي** في الحديث الأول (ذكر الشيخ البهائي وسندنا في العلوم النقلية روّح الله روحه..).

(4) انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص390.

«من تفقه ولم يتصوف فَقد تفيقه   ومن تصوف ولم يتفقه فقد تزندق»[1]

وهو بذلك يحدد اتجاهًا فلسفيًا خاصًا يذكرنا بمقولة ملاّ صدرا في: **«الأسفار الأربعة»** «حاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنة»[2].

إن المعرفة الحقة بنظر الشيخ البهائي هي تلك المعرفة الإشراقية المتولدة عن هذا الجمع بين النص والعقل والروح، وهي أصول المنهج العرفاني الذي أطلقه ملاّ صدرا لاحقًا، ما يدفعنا إلى القول إن صوفية ملاّ صدرا وعرفانيته هي بدرجة كبيرة لتأثيرات أستاذه البهائي العاملي.

وأما أستاذه الآخر فهو السيد محمد باقر الحسيني الإستراَبادي، المشهور بـ: الداماد (ت1040هـ.ق أو 1041هـ.ق)[3]، الفيلسوف الإلهي والفقيه والشاعر. كان متعبدًا مكثارًا من تلاوة كتاب الله، مواظبًا على أداء النوافل، لم يفُته شيء منها منذ أن بلغ سن التكليف حتى مات سنة

---

(1) دلال عباس، **بهاء الدين العاملي**، دار الحوراء، بيروت، ط1، 1995م، ص248، نقلاً عن: أشعار الشيخ البهائي، ص144 وكليات الشيخ البهائي، ص38.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص303.

(3) الداماد كلمة فارسية تعني الصهر، اشتهر به لأنّ أباه محمدًا كان صهر الشيخ علي بن عبد العال الكركي الشهير بالمحقق الثاني وكان مشهورًا بالداماد واشتهر به ابنه أيضًا. (انظر: أبا عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص161، الهامش (1)). وأما التردد في وفاته فذكر الأول صاحب تاريخ منتظم ناصري والثاني الشيخ الحر العاملي في **أمل الآمل**، مصدر سابق، ج2، ص249؛ انظر: علي صدر الدين المدني (ابن معصوم)، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر**، مصدر سابق، ص477.

1041هـ.ق في النجف ودفن هناك[1]. ومن أشهر كتبه: القبسات، والصراط المستقيم، والحبل المتين، والرواشح السماوية، وهو في علم الحديث والدراية، وشرح الاستبصار وسدرة المنتهى في تفسير القرآن وغيرها[2].

وعلى ما يبدو من بعض ما كتبه ملاّ صدرا، فإن السيد الداماد كان أستاذه المعظم في العلوم الإلهية والمعارف العقلية بلا منازع، فقد كتب في شرح الحديث الأول من كتاب العقل والجهل من «**أصول الكافي**»: «وأخبرني سيدي وسندي وأستاذي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية، السيد الأجلّ الأنور العالم المقدس الأزهر الحكيم الإلهي والفقيه الرباني، سيد عصره وصفوة دهره، الأمير الكبير والبحر المنير، علامة الزمان أعجوبة الدوران المسمى بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني قدس الله عقله بالنور الرباني...»[3].

فلم يكن السيد الداماد في مرتبة الأستاذية بالنسبة إلى ملاّ صدرا وحسب؛ بل كان أحد مصادر إلهامه الرئيسة، خصوصًا في ميدان العقل، وهذا ما دفع ببعضٍ على الرغم من إقراره بكون مدرسة ملاّ صدرا مدرسة جديدة للفلسفة الإلهية لم تُعهد من أحدٍ قبله، لإرجاع أصولها إلى أستاذه الداماد واعتبار ملاّ صدرا مجليًا لمعالمها ومشيدًا لأركانها[4].

---

(1) انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص442.

(2) انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص162.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص214.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، مقدمة محمد رضا المظفر، ص ي.

وفي المقابل، فإن وجه الفرادة والتميز في مسلك ملاّ صدرا الفلسفي دفع ببعضٍ آخر لاعتباره مسلكًا يتفاوت كليًا مع طريقة أستاذه ميرداماد، وهذا التفاوت والتباين في المسلك برز في بداية شباب ملاّ صدرا الذي كتب غالبية مؤلفاته في حياة أستاذه[1].

فقد كان السيد الداماد مشائيًا يتذوق الإشراق ويميل إليه، وقد عمل في شرح الحديث والتفسير والاستفادة منه. لكنه لم يعمل في بحثه ومنهجه على صَهر هذه العناصر الثلاثة: الذهن، والعقل، والروح في بوتقة جديدة لإنتاجِ فلسفي جديد؛ لذا بقي من القائلين على سبيل المثال بـ: أصالة الماهية.

7 ـ تلامذته

جهد ملاّ صدرا في نشر أفكاره وآرائه، واشتغل بالتدريس مدة حياته ما خلا الفترة التي اعتزل فيها في جبال قم، ثم جلس للتدريس في شيراز في مدرسة (الله وردي خان) في أواخر عمره، واجتمع حوله الكثير من طلاب العلم، لكن لم يُعرف عن أكثرهم شيء ما خلا عدة من الذين صاروا أعلامًا في ميادينهم العلمية، وهم:

أ ـ المولى محمد بن مرتضى، المعروف بـ: محسن الفيض الكاشاني (100هـ.ق ـ 1091هـ.ق)[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح وتقديم: جلال الدين الأشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط2، 1981م، مقدمة المصحح، ص72.

(2) انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص163.

ب ـ المولى عبد الرزاق بن علي بن حسين اللاهيجي الجيلاني ثم القمي، المعروف بـ: الفياض (ت 1071هـ.ق)[1].

ج ـ الشيخ حسين التنكابني، وله رسالة في حدوث العالم، طبعت بحاشية كتاب «**المشاعر**» لملاّ صدرا في الطبعة الحجرية[2].

د ـ القاضي سعيد القمي (1049هـ.ق ـ 1103هـ.ق أو 1104هـ.ق)[3].

هـ ـ الميرزا إبراهيم بن محمد صدر المتألهين الشيرازي (توفي حوالي 1070هـ.ق)[4].

ثانيًا: العصر الصفوي

كان العصر الصفوي الذي عاش فيه الشيرازي عصرًا ثمينًا لإيران لتمكّنه من تحقيق الوحدة السياسية والهوية الدينية والحياة المدنية الجديدة للإيرانيين، وقد تولدت الدولة الصفوية عن حركة صوفية لجد الأسرة صفي الدين الأردبيلي (650هـ.ق/ 1249م ـ 735هـ.ق/ 1134م)، بعد مخاضات صعبة لجملة من الحركات الصوفية في إيران،

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص164

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، مقدمة المحقق، ص89؛ المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة المصحح، ص83.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة المصحح، ص84.

(4) انظر: المصدر نفسه؛ وأبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص56، ؛ سعيد بن محمد مفيد القمي، **شرح توحيد الصدوق**، تصحيح: نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1415هـ.ق، ج1 ص7، من مقدمة المصحح.

كالمشعشعية والنوربخشية والنعمة اللهية وغيرها. ومع حكومة الشاه طهماسب (ت 984هـ.ق/ 1576م) بدأ الانقلاب على التصوف واتساع نفوذ الفقهاء وتيار الحديث واكتملت فصوله مع حكومة الشاه عباس الكبير (996هـ.ق ـ 1038هـ.ق)، الذي وجد حاجة الدولة حيوية لدور الفقهاء لأجل استقرارها وانتظامها، مضافًا إلى تعزيز التشيّع في البلاد ببعديه الفقهي والكلامي، وكل ذلك كان على حساب التصوف والدروشة الذي حفل بشوائب كثيرة وانحرافات أدت إلى نفرة السلطة وعامة الناس منه وأثار غضب الفقهاء والمحدّثين.

ولم يكن هذا الانقلاب منصفًا لصدر الدين الشيرازي وأمثاله من العرفاء الحقيقيين والحكماء الإلهيين، فنال منه تكفيرًا وتهجيرًا من أصفهان عاصمة الدولة، على الرغم من المداراة والملاطفة التي أبداها له الشاه عباس الصفوي، فخرج منها إلى قم ملتجئًا إلى بلدة (كهك)، كما هو المشهور لدى المؤرخين، حيث كانت تجربته العقلية والروحية الفريدة[1].

(1) للتوسع انظر: علي شريعتي، **التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي**، ترجمة: حيدر مجيد، تقديم: إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ.ق/ 2008م؛ رسول جعفريان، **مقالات تاريخي**، دفتر چهارم، نشر الهادي، قم، 1377هـ.ش؛ عبد الله رازي، **تاريخ كامل إيران**، تصحيح: حسين كاظم زادة إيرانشهر، نشر إقبال، ط11، 1373هـ.ش؛ كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1982م؛ هاشم معروف الحسيني، **بين التصوف والتشيع**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت 1427هـ.ق/ 2006م؛ نصر الله فلسفي، **زندگاني شاه عباس أول**، انتشارات علمي، طهران، ط2، 1364هـ.ش؛ عيسى صديق، **تاريخ فرهنگ إيران**، انتشارات دانشگاه طهران، ط2، 1338هـ.ش؛ مرتضى مطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة: محمد هادي اليوسفي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا تا؛ محمد حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1423هـ.ق/ 2002م.

ثالثًا: السيرة العلمية والروحية

أ ـ المراحل والأدوار

مرت حياة ملاّ صدرا العلمية في ثلاثة أدوار، أشار إليها تقريبًا كل من كتب عنه[1]، وهي: دور النشأة، ودور العزلة، ودور العودة إلى شيراز وقيام المدرسة الصدرائية.

وفي دور النشأة الذي بدأ في موطنه شيراز، لا نلمح شيئًا خاصًا في سيرته سوى أنه ابن الأسرة الغنية، وهو الوحيد المدلل لأبيه، قد تفرغ للتحصيل وأنفق ما خلَّفه له والده من المال في هذا السبيل، وأغلب الظن أنه قد استحصل على أغلب الكتب الرائجة في عصره، ما يفسر لنا سعة إطلاعه وإحاطته بالمشارب والآراء، وقد أخذ من المسلك الصوفي العقلي نفسه الذي ساد في زمانه، لكنه لم ينضج إلا بعد انتقاله إلى أصفهان.

ويبدو أنه قد استوفى ما في شيراز من عِلم، ويمَّم وجهه شطر مدينة أصفهان عاصمة الفلسفة والحكمة في فارس والعاصمة السياسية للصفوية في عصر الشاه عباس الكبير، فدخلها عالمًا مميزًا، يدلل عليه حضوره المبكر فيها على الشيخ بهاء الدين العاملي، والسيد محمد باقر الداماد، والسيد ميرفندرسكي، حيث نال درجة الاجتهاد. وتبرز هنا المقدمة التي كتبها ملاّ صدرا في كتابه: «**الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة**» كوثيقة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، مقدمة محمد رضا المظفر؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، مقدمة محسن بيدارفر؛ سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، انتشارات ذوي القربى قم. ط1، 1428هـق، ج1، ص13 وما بعدها.

شاهدة على عصره، لا تقدر بثمن، تعكس بصدق السياق التاريخي لمدرسة ملاّ صدرا ومخاضات الولادة، ويظهر أنه قد كتبها في الدور الثالث من حياته، بعد إلهام خاص ومشيئة إلهية بإعلان ما وصل إليه، فقال: «فألهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والإلاحة مما وجدنا لعمة لقلوب السالكين. يحيى من شرب منه جرعة، ويتنور قلب من وجد منه لعمة، فبلغ الكتاب أجله وأراد الله تقديمه وقد كان أجَّله فأظهره في الوقت الذي قدّره وأبرزه على من له يسَّره»[1]. وعن مرحلة الشباب والتحصيل وجدّه في طلب العلم كتب يقول: «نعم، إني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحداثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور، وبلغ إليه قسطي في السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين. . . وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين»[2].

وفي ذروة الجد والاجتهاد، جاء قرار العزلة والاعتكاف الطويل لملاّ صدرا ليلقي بأسئلة ثقيلة لم تلق الإجابات الشافية، أدى ذلك إلى نحو قطيعة مع عصره. وانتقل على أثرها إلى الجبال النائية حول قم، ليقيم في قرية تدعى «كهك»[3] ويتردد منها على مدينة قم زائرًا ولربما أقام فيها أيضًا[4]. ويُخمّن بعضٌ إقامته في قم خلال الفترة الممتدة من سنة

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص8.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص4.

(3) قرية تبعد حوالي ثلاثين كيلو مترًا إلى الجنوب الشرقي من مدينة قم تكثر فيها البساتين وبجانبها مسجد صغير بني في القرن الحادي عشر.

(4) يظهر ذلك مما ذكره الشيخ عباس القمي: «أقول رأيت على هامش الأسفار بخط شيخنا الأجل العالم المحدث الحاج ميرزا محمد القمي صاحب كتاب الأربعين الحسينية=

1023هـ.ق إلى 1040هـ.ق[1]. ويؤيد هذا الرأي ما ذكره المستشرق الفرنسي هنري كوربان من أن ملاّ صدرا قد سكن في «كهك» مدة سبع سنوات، ما يعني أن باقي مدة النفي قد قضاها في قم حيث لم يذكر أحد ممن تتبع سيرته أنه سكن في بلدة أخرى[2].

ولا نقف هنا على سبب واحد لقرار العزلة الطويلة؛ بل الحيثيات الموجبة لهذه الخطوة متعددة، دون أن نستبعد أن تكون هذه العزلة هي طورًا من أطوار المسلك الصدرائي الروحي والمعنوي والفكري على حد سواء، وهو الذي اعتقد أن الإنسان يتمكن من الحصول على العلم اللَّدنِّي والانكشاف اليقيني بطول المجاهدات والانقطاع إلى الله تعالى، بعد تصفية الباطن ورفع الحُجُب عن النفس، ولذا نجده يقول: «فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والانزواء والخمول والاعتزال زمانًا مديدًا وأمدًا بعيدًا، اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نوريًا والتهب قلبي لكثرة الرياضيات التهابًا قويًا، ففاضت عليه أنوار الملكوت. . . »[3].

= في فصل اتحاد العاقل والمعقول نقلاً عن المصنف (قده) قال: كنت حين تسويدي هذا المقام بكهك من قرى قم، فجئت إلى قم زائرًا لبنت موسى بن جعفر (ع) مستمدًا منها وكان يوم الجمعة فانكشف لي هذا الأمر بعون الله تعالى». (انظر: عباس القمي، **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، مصدر سابق، ج5، ص61، الهامش رقم (1)).

(1) لمزيد من التوسع في هذا الجانب، انظر: هنري كوربان، **ملاّ صدرا**، ترجمة: ذبيح الله منصوري، سازمان انتشارات جاويدان طهران، ط4، 1372هـ.ش، الفصل 15، ص184.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مقدمة محسن بيدارفر، ج1، ص14 ـ 15.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص8.

إلا أن شكواه مشهورة صريحة من مجمل أوضاع عصره «وما ندري هل يعود ذلك إلى عوامل تكوينية في تربيته وهو وحيد والديه، وكان بطبيعة الحال أن ينشأ في جو الدلال وتلبية رغباته أنى توجه، فلم يصطدم بحقيقة المجتمع ولا بما يعترض ما اعتاده من عطف وحنان، أم أنه حلقة منفصلة في تفكيره لا يلتقي بأفكار الناس وذهنياتهم، أم أن ثمة أسبابًا اجتماعية لا تزال مجهولة لدينا[1]. ولا ننكر البواعث النفسية عند الإنسان في رسم سلوكه ودور التربية في ذلك، ولكننا أمام واقع موضوعي حافل بعوامل الصراع الذي خاضه ملاً صدرا.

وابتداءً، فإن عصره شهد تراجع الفلسفة واجتهاد الفكر وهبوط المعنويات وعلوم الحقائق، «وكانت صولة أهل الجمود شديدة قوية وقلم الفقهاء وخصوم الفلسفة أمضى من السيف، ولو لم يكن لمذهب التصوف بصيص نور، وأنصاره قليلون من الذين استنارت قلوبهم بنور العقل، لكان هذا الفيلسوف الإلهي صريع جهل أهل عصره وقتيل عصبيتهم، ولكان جزاؤه على علمه جزاء شهاب الدين السهروردي ـ القتيل الشهيد ـ على فكره»[2].

وهو في الواقع جاهد على جبهتين: **الأولى**: جبهة خصوم الفلسفة والحكمة وعلم الحقيقة، **والثانية**: مع مدّعي التصوف الذين ملأهم الجهل والانحراف ولا حظَّ لهم من نور العلم، وهو يصف ذلك قائلاً:

---

(1) انظر: عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص389 ـ 390. واعتبر السيد محسن الأمين أن السبب يرجع إلى ظروف النشأة في الصغر. (انظر: محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج14، ص127).

(2) أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص138.

«فلما رأيت الحال على هذا المنوال من خلو الديار عمن يعرف قدر الأسرار وعلوم الأحرار وأنه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره وضاعت السيرة العادلة وشاعت الآراء الباطلة ولقد أصبح عين ماء الحياة غائرة وظلت تجارة أهلها بائرة..»[1]. ويبدو أن الدنيا قد أقبلت على طلبة العلم في زمانه وأسقط ذلك الكثير في اختبار صعب جعل معايير الرفعة لأهل العلم مختلفة عن المعهود، وهو» يشاهد مما يكب عليه الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعامي النكير على صورة العالم النحرير وهيئة الحبر الخبير..» [2].

لا شك في أن ذلك ترك في نفسه الإحساس العميق بالغبن والنفرة من الناس، فكتب في «**المبدإ والمعاد**» شاكيًا مما لحق به، يقول: «وظنّي أن هذه المزية إنما حصلت لهذا العبد المرحوم من أمة مرحومة عن الواهب العظيم والجواد الكريم لشدة اشتغاله بهذا المطلب العالي وكثرة احتماله عن الجهلة والأرذال وقلة شفقة الناس في حقه وعدم التفاتهم إلى جانبه حتى إنه كان في الدنيا مدة مديدة كئيبًا حزينًا ما كان له عند الناس رتبة أدنى من آحاد طلبة العلم ولا عند علمائهم الذين أكثرهم أشقى من الجهال قدر أقل من تلاميذهم»[3].

ثم إن موقفه الشرعي والأخلاقي ولطافة روحه ومنبته الاجتماعي، كل ذلك يأبى عليه مداهنة السلطة الحاكمة وهو يراها ترعى فسادًا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص6.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص7.

(3) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المبدأ والمعاد**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، تقديم: حسين نصر، نشر أنجمن شاهنشاهي فلسفة، إيران، 1354هـ.ش، ص382.

وتمارس ظلمًا، وقد أخذ على بعض العلماء ثناءهم على الملوك والدعاء لهم، في حين لم يتوان عن وصفهم بالظلَمة، فكتب في تفسير سورة الجمعة في قوله تعالى: ﴿ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ عند ذكر خطبة صلاة الجمعة: «وأما ما عدا ذلك من ذكر الظلمة وألقابهم، والثناء عليهم والدعاء لهم وهم أحقاء بعكس ذلك، فمن ذكر الشيطان نعوذ بالله من غربة الإسلام ونكد الأيام»[1].

هل أدى ذلك إلى إحساسه بالخطر لغضب الشاه منه فخرج من أصفهان؟ هذا ما دعا بعض الباحثين إلى اعتبار هذا الأمر أحد أسباب عزلته، وإن لم نجد دالًّا مباشرًا عليه[2]. ولنا أن نضيف احتمالاً آخر في القضية هو مسألة التكفير، وإن لم يشر إليها في ما كتب صريحًا ولا أقل من الحكم عليه بالضلال، فقد شاع التكفير والتفسيق للمتعاطين بالشأن الفلسفي والعقلي، وتعرض ملاّ صدرا لحملة شديدة وصلت إلى حد أن أفتى جماعة من رجال الدين والفقهاء بكفره لذهابه إلى مذهب وِحدة الوجود وأمور أخرى[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص232؛ انظر: ما ذكره جلال الدين الأشتياني في مقدمته لكتاب: (**الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق)، من أن ملاّ صدرا لم يمدح أحدًا في عمره ولم يكتب في ديباجة كتبه غير الحمد لله ومدح أئمة أهل البيت (ع)، وكان يذم العلماء الميالين إلى ملوك عصورهم، ص123.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق ودراسة: أحمد ماجد، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2006م، ص61.

(3) انظر: أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، مقالة الزنجاني حول صدر الدين الشيرازي، ص176. وثمة أمور أخرى أخذت عليه من قبيل إكثاره النقل عن ابن عربي الحاتمي وموقفه من الفقهاء، وقوله بالمعاد الجسماني بما يخالف ظاهر الشريعة.

كما تعرض أتباع مدرسة ملاّ صدرا لاحقًا للتكفير، أمثال السيد رضي المزندراني، والمولى محمد صادق الأردستاني (ت 1113هـ.ق) وغيرهم[1]. قال السيد الخوانساري في: **روضات الجنات**: «ويوجد في غير واحد من مصنفاته المذكورة كلمات لا تلائم ظواهر الشريعة، وكأنها مبنية على اصطلاحاته الخاصة أو محمولة على ما لا يوجب الكفر وفساد اعتقاد له بوجه من الوجوه، وإن أوجب ذلك سوء ظن جماعة من الفقهاء الأعلام به وبكتبه؛ بل فتوى طائفة بكفره، فمنهم من ذكر في وصف شرحه على «**أصول الكافي**»: «شروح الكافي كثيرة جليلة قدرًا وأول من شرحه بالكفر صدرا»»[2].

وقد طعن عليه المحدث حسين بن محمد تقي النوري (ت 1320هـ.ق) والشيخ يوسف البحراني وغيرهم[3].

ولنا أن نُرجح انتهاء عزلته في قرية «كهك» بنزوله إلى قم والسكن فيها، حيث فسر آية الكرسي وقال في مقدمتها: «وبعد، فيقول المتشبث بلطفه الجسيم محمد المشتهر بصدر الدين بن إبراهيم الشيرازي مولدًا والقمي مسكنًا...»[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة السيد الأشتياني، ص89.

(2) محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء السادات**، مصدر سابق ج4، ص121.

(3) انظر: حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق، ج2، الخاتمة، ص239 و241 و247؛ انظر: يوسف البحراني، **لؤلؤة البحرين**، مصدر سابق، ص131 ـ 132.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص6.

لكننا نحتاج إلى مزيد من إلقاء الضوء على صلة ملاّ صدرا بعصره وخصوصًا في الجانب السياسي وما كان يحكم علاقته بالدولة الصفوية وتحديدًا بالشاه عباس الكبير، وهل كان لهذا الجانب دور في النفي والعزل الذي تعرض له حكيم شيراز؟ فالسلطة الصفوية كانت تحظى بدعم علماء الدين وتأييدهم عمومًا باعتبارها دولة شيعية حارسة للمذهب وحافظة لمصالحه، إلى جانب المصالح الوطنية، ولم تلحظ مواقف أو حركة معارضة بالمعنى السياسي مناوئة لها. فعلماء الدين كانوا من جهتهم يبدون الحرص على النظام القائم وقيادة الأسرة الصفوية للبلاد، وهم بذلك يضفون الشرعية الدينية عليه ويعتبرون الأخطاء والمظالم الحاصلة جزئيات ينبغي معالجتها وفق العناوين الدينية التقليدية كالإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والسلطة الصفوية من جهتها كانت تسعى للتعامل الإيجابي مع الجميع واحتضان المؤسسة الدينية من خلال العلاقة المميزة مع رموزها من العلماء المبرزين ومراجع الدين الكبار والمدارس الدينية المنتشرة في البلاد.

أما ملاّ صدرا فهل خرق هذه المعادلة القائمة إلى الحد الذي دفع بالطرفين وأعني: المؤسسة الدينية والسلطة الصفوية إلى الاتفاق على استبعاده؟

يذكر بعض الباحثين في تاريخ ملاّ صدرا أنه قد التقى بالشاه عباس أكثر من مرة. فالمستشرق كوربان وصل إلى أن ثلاثة لقاءات مؤكدة قد حصلت بين الرجلين وعلى درجة من الأهمية تستدعي الوقوف عندها. أما اللقاء الأول فكان على خلفية قضية إرث أحد الأغنياء في أصفهان وادعاء أقاربه الفقراء أن لهم حظًا من تركته بفتوى من عالم في مدرسة

الخواجة التي يترأسها الشيخ البهائي يُدعى محمد بن إبراهيم الشيرازي. ويبدو أن الشاه لم يكن يعرفه سابقًا فاستدعاه إليه مستوضحًا منه عن القضية وقد أُعجب به بعد نقاش جرى بينهما حول معنى المرجعية الدينية والتقليد لم يكتمل حينها[1].

كان الانطباع الأول لدى الشاه أنه أمام شخصية علمية جديدة في طراز تفكيرها وجرأتها على طرح آرائها وإن كانت مخالفة للسائد. وصدف أنه كان يمر أمام مدرسة (الخواجة) فقرر زيارتها والاستماع إلى درس الشيخ البهائي وكان ملاّ صدرا حاضرًا وعندما همَّ الشاه بالخروج انفرد بملا صدرا جانبًا وأبدى اهتمامًا خاصًا به وطلب منه إكمال ما بدأه معه من بحث حول موضوع التقليد ما آثار تعجب الحاضرين[2]. أما اللقاء الثالث فكان في مشهد الإمام الرضا (ع) وبصحبته الشيخ البهائي، عندما قام بزيارته المشهورة مشيًا على قدميه، فأرسل إليه يدعوه للالتحاق به وقد جرت حينها متابعة النقاش حول المرجعية الدينية ومعنى التقليد[3].

كان ملاّ صدرا يرى المرجعية الدينية بمواصفات محددة من منظوره

---

(1) انظر: هنري كوربان، **ملاّ صدرا**، مصدر سابق، ص86. لكن عند مراجعة مقدمة المترجم يتبين أن الكتاب عبارة عن مجموعة نصوص من تحقيقات أجراها ستة من كبار المستشرقين حول صدر الدين الشيرازي وهم: هرمان أولدنبرغ، وفرانتز روزنبرغ، وألتر غريسمان، وجوليوس هرتل، وكلّهم ألمان، وجورج كامرون من الولايات المتحدة، وهنري كوربان من فرنسا. وقد عمل الدكتور منصوري على اقتباس هذه النصوص وترجمتها من اللغتين الفرنسية والإنكليزية إلى اللغة الفارسية ليؤلف منها هذا الكتاب، لكن لم تتضح نسبة كل النصوص إلى هنري كوربان حتى ينسب إليه الكتاب.

(2) انظر: المصدر نفسه، الفصل السابع، ص91 ـ 98.

(3) انظر: المصدر نفسه، الفصل التاسع، ص126 ـ 130.

الخاص الذي يجمع فيه بين الفقاهة والعرفان، وأن المرجع الديني الصالح، نظرًا إلى ارتباط الناس به والاهتداء بمرجعيته، هو الذي يكون فقيهًا عارفًا قد جمع بين علم الظاهر وعلم الباطن. وعلم الظاهر هو العلم بالأحكام الشرعية، وأما علم الباطن فهو العلم بحقيقة التشيع المتمثل بأصل الإمامة وعلة غيبة الإمام الثاني عشر وظهوره. وبناء على هذه النظرية فإن أكثر علماء أصفهان لم يكونوا صالحين بنظره لمقام المرجعية لأنهم لم يصلوا إلى علم الباطن هذا.

وأما التقليد فإنه ممنوع في الدين بمعناه الروحي والعقدي، واللازم على المكلف الاجتهاد في هذا الميدان وبذلك يتمكن من تحديد المرجع الديني الصالح[1]. وبالنظر إلى ما تقدم يظهر لنا أن ملاّ صدرا كان يسعى إلى تحقيق مشروع علمي وديني جديد له ما له من نتائج وتداعيات، أثار حفيظة علماء أصفهان، فضلاً عن أنه لم يلق قبولاً لديهم، وأحسُّوا بالخطر منه على المؤسسة الدينية التقليدية، وإذا صحّ الاحتمال الآخر فنقول أيضًا إنهم لم يفهموا مقاصد حكيم شيراز ومراميه. وعلى الرغم من المنبت الصوفي للأسرة الصفوية فإن الشاه عباسًا لم يتقبل بدوره آراء ملاّ صدرا وتولد لديه الشعور بالنفور.

إلا أن الموقف تطور في الأوساط الدينية على الرغم من أن الخصومة ذات طابع علمي، وشيئًا فشيئًا انجرّ الأمر إلى إعلان تُهمة الكفر بحقه[2]، دون أن نغفل العوامل الأخرى التي أشرنا إليها سابقًا ـ أعني الالتباسات في فهم عرفان ملاّ صدرا ـ . ويبدو أن علماء أصفهان

---

(1) انظر: المصدر نفسه، الفصل العاشر، ص136 ـ 137.

(2) انظر: المصدر نفسه، الفصل العاشر، ص137.

كانوا يأملون من التلويح بالتكفير وطلب التوبة من حكيم شيراز رجوعه عن آرائه، لكنه واجه ذلك كله بالإصرار. فلجأوا إلى تحريض الشاه عليه وطلبوا منه إخراج ملاّ صدرا من أصفهان ومنعه من السكن في سائر المدن الإيرانية بدعوى أن وجوده فيها سيثير الفتنة.

وبقدر ما كان الشاه حريصًا على استرضاء الفقهاء ومضطرًّا إلى مجاراتهم، كان يشعر بالحذر من الآراء الجديدة والجريئة لملاّ صدرا وخصوصًا حول المرجعية الدينية التي كانت تمثل أحد الأعمدة الهامة للحكم الصفوي، وهو لن يخاطر بها بطبيعة الحال. وعلى الرغم من أن ملاّ صدرا وبدافع الالتزام الشرعي والأخلاقي لم يداهن الحكومة الصفوية ولم يكتب مديحًا لأحد؛ بل كان ينتقد المتزلفين لها، إلا أنه لم يبدِ أي إشارة تدل على معارضته سياسة الشاه، أو موقفًا يهدد السلطة القائمة وهو بالتالي لم يكن معارضًا سياسيًّا، ويبدو أن الشاه لم يستعدِ ملاّ صدرا بل سعى إلى التوازن في موقفه بنوع من المداراة، فأرسل إليه وزيره حاتم بك الملقب بـ: «اعتماد الدولة» يطلب منه بلطف خروجه من أصفهان ومطيّبًا خاطره بخمسة آلاف عباسي(*) ـ وهو مبلغ كبير في ذلك الزمان ـ واستجاب ملاّ صدرا للطلب وخرج من أصفهان إلى كهك قم[1]. وهذا ما يؤكد أن الشيرازي لم يكن يملك مشروعًا سياسيًّا معارضًا للشاه ولا هو كان مشروع حاكم جديد لإيران بل هو معنى في غاية البُعد.

هكذا كان الانكشاف الذي تعرض له ملاّ صدرا أمام الحكومة الصفوية التي تخلّت عن حمايته بفعل ضغوط علماء أصفهان، فكان النفي والإبعاد.

(*) العملة المتداولة في عصر الشاه عباس الكبير.

(1) انظر: المصدر نفسه، الفصل الحادي عشر، ص138 ـ 139.

أما عودته إلى شيراز، فعلى التخمين أنها حوالي العام 1040هـ.ق في عهد الشاه صفي (1038 ـ 1052هـ.ق). وكان «قليخان» واليًا عليها بعد وفاة أبيه «الله ورديخان» (ت1021هـ.ق/ 1612م) الذي كان قد شرع ببناء مدرسة، متمنيًا عودة ملاّ صدرا ليتابع بنفسه علوم هذه المدرسة الجديدة، والتي عُرفت بمدرسة «خان» وقد تم البناء سنة 1022هـ.ق/ 1613م[1] ولا زالت معالمها قائمة حتى اليوم.

وقد اشتغل فيها ملاّ صدرا إلى حين وفاته تدريسًا وتأليفًا، ولم يقف جهده عند الجانب النظري وإنما تخطاه إلى الجانب الأخلاقي، لتكتمل معالم مدرسة الحكمة المتعالية.

ب ـ المنابع والتأثرات

يتبين لنا من خلال كثرة المنقولات في مؤلفات ملاّ صدرا مدى الغنى والاستفادات التي استفادها من السابقين على مختلف اتجاهاتهم، وهو ما يكشف لنا أيضًا عن منابع حكمته المتعالية والتأثيرات التي تحملها من علم كلام وفلسفة يونانية وإسلامية، وتصوف وإشراق وعرفان، مضافًا بطبيعة الحال إلى الكتاب والسُّنة، وهو ما يستدعي ولو بحدود، متابعة مدى حضور هذه المصادر في كلامه سلبًا أو إيجابًا، فإن في حملته على بعضها نوع تأثر ترك بصماته على مجمل صياغة آرائه.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، مقدمة هنري كوربان، ص11 و12؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، بيدار فر، مصدر سابق، ج1، مقدمة بيدارفر، ص14 ـ 15، على أن الأخير ينقل عن (عالم آراي عباسي) أن رجوع ملاّ صدرا إلى شيراز كان بأمر من الشاه عباس الصفوي وهذا يعني أن رجوعه كان قبل سنة 1038هـ تاريخ وفاة الشاه عباس.

1 ـ الكتاب والسُّنة

ويبدو ملاّ صدرا قبل كل شيء مولعًا بالنص الديني، أعني القرآن والحديث، يدل على ذلك هذا التكثيف للآيات والروايات، فـ «المصدر الأول لآراء صدر الدين الشيرازي هو الدين الإسلامي، ويتضح ذلك من كثرة استشهاده بالقرآن الكريم وبالسُّنة النبوية المطهرة، ومن عدم تبنيه أي فكرة تجافي روح الإسلام، وهو لم يضحّ بالدين من أجل الفلسفة ولم يمجد العقل على حساب الوحي»[1]. كما يبدو حريصًا كل الحرص على أن يجد سندًا من النص الديني لكل فكرة يقدمها، وكأنه أراد أن يوجد خطابًا جديدًا يجمع فيه بين القول الشرعي والقول الفلسفي ويسقط ما بينهما من فروق، فهذا ما نلحظه أثناء تشييده لعالم المثال، لبرزخ الخيال[2].

إن القرآن هو خلاصة العلم والسلوك إلى الحقيقة «إذ قد جُمِع في القرآن المبين خلاصة علوم الأولين والآخرين، وزبدة أحوال النبيين وأذواق الأولياء السالكين، سلام الله على نبينا وآله وعليهم أجمعين»[3]. وعليه، فإن ما لدينا من «علم» ليس بشيء يوصل إلى سعادة أو يؤنس به، إذا ما قورن بالبينات الإلهية والوحي النبوي، وهو ما يقرره من لزوم

---

(1) بحوث مؤتمر ملاّ صدرا الإيراني العربي بجزيرة كيش، **«ملاّ صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة»**، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ط1، 1425هـ.ق، مقالة الدكتور عبد اللطيف محمد العبد بعنوان: «مفهوم الخيال في فلسفة الحكمة المتعالية»، ص158.

(2) المصدر نفسه، مقالة الدكتور محمد المصباحي بعنوان «مقاربة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة»، ص88.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص5.

التوجه نحو القرآن والاستماع إلى كلام الله تعالى ومشاهدة آياته الكبرى، فيقول: «ولا تشتغل أيضًا بترهات المتصوفة ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين إذا جاءتهم رسلهم بالبينات فرِحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون، وقانا الله وإياك خليلي من شرّ هاتين الطائفتين ولا جمع الله بيننا وبينهم طرفة عين، هم قوم يشقى بهم جليسهم ولا يزال في الوحشة أنيسهم، وأفرغ قلبك عن كلماتهم مهاجرًا إلى سماع كلام الله ومشاهدة آياته الكبرى وملاحظة ما أوحي إلى رسوله في ليلة الأسرى من ملكوت ربنا الأعلى، فإن أدركك الموت في الخروج عن بيت نشأتك الأولى وحياتك الدنيا إلى الفطرة الأخرى فقد وقع أجرك على الله بل الله مولاك وجزاك في أخراك كما قال ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]»[2].

أما الحديث فإن العقل والنقل يقضيان عنده «على كل إنسان خلقه الله خلقة صحيحة.. وأفاده قوة بها يدرك حقائق الإيمان وآيات القرآن.. بمطالعة آيات الله والعلوم المنزلة بالوحي والإلهام على النبي وآله (ع)»[3].

إن وِزان الحديث وِزان القرآن، فلكل منهما ظاهر وباطن ومجمل ومبين وتفسير وتأويل وغيره. ويشمل بمعارفه الدنيا والآخرة، وبناءً عليه تتسع ساحة التأويل وميادينه ولا تختص بالقرآن. وهو ما اشتغله ملاّ صدرا في «**شرح أصول الكافي**» على حد إعماله للقواعد في تفسير القرآن

(1) سورة النساء: الآية 100.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص6 ـ 7.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص166.

الكريم، وفي هذا الصدد يقول: «إن علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن ومجمل مبين وتفسير وتأويل ومحكم متشابه وناسخ ومنسوخ، كما إن القرآن يوجد فيه من علوم المكاشفة ما يختص بدركه أهل الله خاصة وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذلك يوجد فيه القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود والمناكحات والبيوع والمعاملات والمواريث والقصاص والديات ما يعم إدراكه وينتفع به عامة الخلق، هذه للدنيا وتلك للآخرة، هذه للأبدان وتلك للأرواح ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[1]، فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو يختص بدركه أهل الله وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾[2] وقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[3].

2 ـ الموقف من الفقهاء

وحول موقفه من الفقهاء وأهل الظاهر، فتبدو العلاقة متوترة فهو بقدر ما يؤكد على الالتزام بالظاهر (الشريعة) يتوجه إليهم بالنقد لإهمالهم الباطن (العرفان والسلوك).

والعلماء عنده على ثلاث مراتب: عالم بالله غير عالم بأمر الله، وعالم بأمر الله غير عالم بالله ـ وهو الذي يعرف الحلال والحرام ودقائق

(1) سورة النازعات: الآية 33.
(2) سورة الرعد: الآية 43.
(3) سورة آل عمران: الآية 7. محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص170 ـ 171.

الأحكام، لكنه لا يعرف أسرار جلال الله ـ ، وعالم بالله وبأمر الله، وهذا الأخير هو العالم الحقيقي وهو العارف[1]. ومن هنا كان لأهل الظاهر تكليف ولأهل الباطن تكليف، دون تعطيل لأحكام الظاهر، لكن تكليفهم يتعداه[2].

ولا ننسَ اعتراضه عليهم، أو قل على شريحة منهم في زمانه، لمتابعتهم السلطان، طلبًا للمناصب والوجاهات. وقد ألّف على ما يبدو رسالته الشهيرة بالفارسية «**سه أصل**» أي رسالة الأصول الثلاثة، لانتقادهم ووعظهم. لكنه وعلى كل حال، قد استفاد الكثير من صناعة الحديث، رواية ودراية في إسناد المعنى وبناء النص[3].

3 ـ المباحث الكلامية

بلغت إحاطة ملاّ صدرا بالمباحث الكلامية واتجاهاتها المختلفة حدًّا بدا معها وكأنه واحد من المتكلمين، لكنه حمل بشدة عليهم، ولا سيما الأشاعرة، ووصفهم بأنهم «أهل البدع والضلال وقدوة الجهلة الأرذال»[4]، وأن النظر في كلماتهم مضيعة للعمر[5]. ومع ذلك نجده يراجع كلماتهم ويعرضها في مباحثه ثم يوجه إليها النقد[6].

---

(1) انظر: صدر الدين الشيرازي، **تفسير القرآن الكريم**، ، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص252.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص486.

(3) لاحظ ما قام به ملاّ صدرا في كتابه: **شرح أصول الكافي**، وهو مصدر سابق، من تتبع الأسانيد والتدقيق في الدلالات وربطها بالمعنى.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص363.

(5) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص11.

(6) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق.

ولا يخفي ملاّ صدرا إعجابه بشكل خاص بفخر الدين الرازي لذكائه وفطنته، لكنه ينتقده بقسوة لتسرعه في الاعتراض على الشيخ الرئيس ابن سينا قبل التحقق والتدقيق، فيقول عنه: «إن هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء، سريع المبادرة إلى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الإمعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيشه...»[1].

ويبدو أن ملاّ صدرا كان مهتمًّا بكتب الرازي ومطلعًا عليها، خصوصًا «**التفسير الكبير**» و«**المباحث المشرقية**» و«**المحصّل**» و«**شرح الإشارات**»، وكانت تشكل قسمًا مهمًّا من مراجِعِه الكلامية إلى جانب المصادر الأخرى مثل «**شرح المقاصد**» لسعد الدين التفتازاني (ت792هـ.ق/ 1489م)، و«**المواقف**» لعضد الدين الإيجي (ت756هـ.ق/ 1355م)، و«**تجريد الاعتقاد**» للخواجة نصير الدين الطوسي (ت 672هـ.ق/ 1274م) والشروح عليه وأهمها شرح العلامة الحلي (ت 726هـ.ق) وشرح القوشجي، مضافًا إلى الحواشي الفخرية والخفرية، وحواشي الدواني وحواشي الدشتكي وغيرها.

ولعل الانتقاد الشديد للمتكلمين ناظر إلى طبيعة المنهج الكلامي الجدلي، والوقوف المتشدد على ظواهر الكتاب والسُّنة، والفشل في بناء نظام عقلي يوصل بالبرهان إلى الحقائق[2].

---

(1) حسين بن علي بن سينا، **الإلهيات من الشفاء**، تعليق: صدر المتألهين الشيرازي وتعاليق أخرى، انتشارات بيدار، قم، طبعة حجرية، لا تا، ص238.

(2) للتوسع انظر: علي أمين جابر آل صفا، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، دار الهادي ومعهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م، ص81 وما بعدها، حول المنهج الكلامي.

4 ـ العقليات الإسلامية

لا شك في أن أحد أهم منابع حكمة ملاّ صدرا هو التفكر العقلي لدى فلاسفة الإسلام السابقين، وتعتبر المدرسة المشائية الممثل الرسمي لهذا الاتجاه.

وهنا يبدي ملاّ صدرا إعجابه بأبي النصر الفارابي ويسميه «المعلم الثاني»، ويعّده أحد كبار المشائية ويستشهد بكلماته، لكنه لا يوافقه محاولته للجمع بين الآراء في المسائل الخلافية[1].

ويمثل الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا مرجعية فلسفية هامة عند ملاّ صدرا، فقد قرأ بدقة وشرح وعلّق على مؤلفاته وكلماته[2]، وامتدح «فرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه»[3].

وعلى الرغم من الخدمات التي قدمها ابن سينا للحكمة في الأفكار وطرق البحث، فإنه باعتقاد ملاّ صدرا قد فشل في الوصول إلى الحقيقة في العديد من المسائل، كالحركة في الجوهر، واتحاد العاقل والمعقول، والمعاد الجسماني وغيرها، ويأخذ عليه أنه اشتغل بأمور الدنيا

---

(1) انظر على سبيل المثال اعتراضه على محاولة الفارابي الجمع بين رأي الطبيعيين ورأي الرياضيين ورأي الإشراقيين حول طبيعة الصورة الخيالية والإدراكية. (محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج9، ص191 ـ 192).

(2) انظر: حسين بن علي بن سينا، **الإلهيات من الشفاء**، تعليقة ملاّ صدرا عليه، وقد نقل ملاّ صدرا الكثير من كلمات ابن سينا في الحكمة المتعالية وعلق عليها، وعلى سبيل المثال فقد نقل ما في كتاب **«التعليقات»** حول العقل البسيط وعلق عليه. (انظر: محمد ابن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص117).

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص108.

والصناعات والعلوم الجزئية، فانشغل بها واحتجب عن الحق تعالى، فطاش لبُّه وخاب سهمه، وذلك عنده علة الإخفاق.

وفي كلمة تأنيب يوجهها إلى الشيخ ابن سينا يُشم منها غلو مفرط يقول باستنكار:

«.. فمن الذي صنف في العلوم الجزئية التي هي من قبيل الصناعات والحرف مجلدات؟ أليس الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجابًا عن ملاحظة الحق، عائقًا عن ملازمته والعكوف على بابه والاستجلاب لأنوار علمه ومزيد إحسانه»[1]؟

وتجدر الإشارة هنا إلى تأثر ملاّ صدرا ومتابعته للشيخ ابن سينا في تفسير الحروف المقطعة في القرآن الكريم، وهي من المواضيع المهمة التي وافقه فيها وقدمه على غيره، حيث يشير إليه في آخر البحث فيقول:

«وهذه جملة ما ذكره بعض حكماء الإسلام في سر هذه الحروف المجملة، وهي أجود ما قيل في هذا الباب وأحكم»[2]، ويصرح في مكان آخر بأن ما يذكره هو نقلٌ عن الرسالة النيروزية لشيخ فلاسفة الإسلام ابن سينا[3].

والى جانب الفارابي وابن سينا، تأثر ملاّ صدرا بالخواجة نصير الدين الطوسي، فيُبدي إعجابه به ويصفه بأنه من «أفضل المتأخرين»[4]، و«برهان الحكماء الإسلاميين»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص120؛ ج4، ص127؛ حسين بن علي بن سينا، **الإلهيات من الشفاء**، تعليقة ملاّ صدرا، ص176.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص58.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص44.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص149.

(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص240.

لقد عمل الخواجة الطوسي على تطوير علم الكلام، وردَّ على المتكلمين أمثال فخر الدين الرازي والغزالي والشهرستاني، وقرّب البحث الكلامي من البحث الفلسفي، وهذا الأخير يُمثل أحد العناصر الأساسية في الحكمة المتعالية. لقد عُدَّ **«تجريد الاعتقاد»** أنفس كتب الخواجة الطوسي الذي «لعب دورًا بارزًا ومدهشًا في تأسيس الفلسفة الكلامية البحتة الخالية من شوائب وزيادات وإضافات المتكلمين المضطرعة مع تيار الفلسفة»[1].

وهذا ما دفع ببعض الباحثين إلى وصف ملاّ صدرا بأنه: «كان صاحب مدرسة جديدة أخرى هو المؤسس لها لاحقًا، وإن كان الواضع لبذرتها الخواجة نصير الدين الطوسي في التوفيق بين الفلسفة والكلام»[2]. لقد استفاد ملاّ صدرا من التراث العقلي والفلسفي واستخدمه بكفاءة عالية لصناعة البرهان، والاستدلال على المطالب الكشفية والعرفانية التي آمن بها، ولم يقف عند حدود الدعاوى التي شاعت بين العرفاء، وأشار إلى هذا المنهج صريحًا عندما قال: «وأما نحن فلا نعتمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعيًا ولا نذكرها في كتبنا الحكمية»[3].

5 ـ الفلسفة اليونانية

كغيره من الفلاسفة والحكماء المسلمين، تأثر ملاّ صدرا بالتراث

---

(1) عبد الأمير الأعسم، **الفيلسوف نصير الدين الطوسي**، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980م، ص149.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، مقدمة محمد رضا المظفر، ج1، ص ل.

(3) المصدر نفسه، ج9، ص234.

اليوناني واستمد منه الكثير بلا تحفظ، وقد عدد الحكماء القدامى ثمانية، خمسة منهم من اليونان فقال: «واعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية: ثلاثة من المليين (تالس، وأنكسيمانس، وأغاذيمون)، ومن اليونانيين خمسة (أنباذقلس وفيتاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو) قدس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم، فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت العلوم الربوبية في القلوب بسعيهم، وكل هؤلاء كانوا حكماء زهادًا عبادًا متألهين، معرضين عن الدنيا مقبلين على الآخرة، فهؤلاء يسمون الحكمة المطلقة. ثم لم يسمّ أحد بعد هؤلاء حكيمًا؛ بل كل واحد منهم ينسب إلى صناعة كـ: «بقراط ـ الطبيب ـ وغيره»[1].

ومع ذلك فهو ينقل عن غير هؤلاء أيضًا أمثال: إسكندر الإفروديسي وأنكساغوراس وأبيقورس وأبرقلس وأرسلاوس وأفراطوس وأرشميدس وزينون وديوجانس وهرمس وغيرهم... لقد بيّن ملّا صدرا غرض أفلاطون من المُثُل النورية، وذكر أقوال الحكماء في تأويلها. ثم أثبت هذه المثل من طرق متعددة ودفع الإشكالات التي أوردت عليها [2]. كل ذلك يوضح مدى تأثره الأفلاطوني بلا مراء، ثم هو يفاخر بعد ذلك قائلًا:

«لا تظن أحدًا في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحذو حذوه، بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلا واحدًا من

(1) المصدر نفسه، ج5، ص206 ـ 207 في بحثه حول حدوث العالم.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، الشاهد الثاني في المشهد الثاني، ص154 وما بعدها.

الفقراء الخاملين المنزوين»[1] ـ يعني نفسه ـ . وينظر ملاّ صدرا بإعجاب وإكبار لأرسطو طاليس الذي كثيرًا ما يسميه «الشيخ اليوناني»، ويعتبره من الأولياء الكاملين الذين بلغوا من الكمال الذاتي «بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين وتكميل النشأتين فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وإرشادهم إلى سبيل الرشاد وتقربًا إلى العباد»[2]لذا، فهو يسعى للمصالحة بين المنسوب إليه في «**أثولوجيا**» وباقي كتبه، وخصوصًا حول المُثُل النورية لأفلاطون، فيبرر التنافي بأن الإنكار وقع منه لمصلحة فيقول:

«عجزت العقلاء الذين جاؤوا من بعده عن إدراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها ما خلا المعلم الأول، ربما مال إلى صحة القول بها في بعض كتبه وأنكرها في الأكثر، وكأنما يرى في الإنكار مصلحة...»[3].

ومن المفيد أيضًا الإشارة إلى «فرفوريوس» الذي كان ينظر إليه ملاّ صدرا بتعظيم، ويعُدُّه أهم تلامذة أرسطو، وقد أخذ عنه في «الإيساغوجي» فيقول: «ومن عظماء الحكماء المتألهين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب المشائين واضع إيساغوجي، وهو عندي من أعظم أصحاب المعلم الأول وأهدى القوم إلى عيون علومه وأرشدهم إلى إشاراته...»[4].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص507.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص109.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص216. وله تأويل آخر لكلام أرسطو القائل بقدم العالم كما هو المشهور، ليثبت أنه من القائلين بالحدوث.

(4) المصدر نفسه، ج5، ص242. انظر: العبارة عينها في: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص421.

لقد تكررت الإشارة؛ بل التصريح، من ملاّ صدرا أن فرفوريوس من أصحاب المعلم الأول أرسطو وتلامذته. وقال أيضًا في موضع آخر في «**مفاتيح الغيب**» حول حضور المعقول عند عاقله: «بل هو كما ذهب إليه فرفوريوس موافقًا لأستاذه معلم الفلاسفة...»[1] ويقصد به أرسطو.

وهذا يضعنا أمام حقيقة مفاجئة لم نحسب لها حسابًا. إذ كيف لم يتسنَّ لفيلسوف كبير مثل ملاّ صدرا أن يقف على حقيقة أن فرفوريوس هو تلميذ أفلوطين، وليس أرسطو، على الرغم من كثرة قراءاته ودقة تتبعه؟

كان فرفوريوس من أهل صور (233 ـ 305م) واسمه الحقيقي (ملخوس)، وهو من أهم تلامذة أفلوطين (ت 298م) وقد اتفق المؤرخون له على أنه التقى أفلوطين في روما سنة 263م ولازمه واتبع طريقته[2]؛ بل «وقف نفسه على بث أفكاره ونشر مؤلفاته»[3].

وهو قد ألف سيرة حياة أستاذه، في كتابه «**حياة أفلوطين**» وجعله مقدمة لمؤلفاته التي جمعها في كتاب معلمه الوحيد «**التاسوعات**»[4].

لقد كان فرفوريوس المحرر لأفكار أفلوطين، إذ قد «بنيت كتاباته

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص544.

(2) انظر: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، لا تا، ص298؛ انظر: ماجد فخري، **تاريخ الفسلفة اليونانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991م، ص201.

(3) إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988م، ج2، ص267.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص267.

على مذكرات من الدروس التي كان يلقيها في سنواته الأخيرة، وأشرف على تحريرها تلميذه فرفوريوس (Porphyry) الذي كان يميل إلى الفيثاغورية. ونتيجة لذلك فقد اصطبغت أعمال أفلوطين كما وصلتنا بصبغة فيها شيء من التصوف، ربما كان سببها هو المشرف على التحرير»[1].

إذن، أين فرفوريوس من أرسطو في الزمان والمكان والنزعة والميول حتى يكون «صاحب المشائين» أو «أعظم أصحاب المعلم الأول»؟

والحقيقة أني لم أستطع أن أجد تفسيرًا منطقيًا لهذا الاشتباه، مع الإشارة إلى أنه لا توجد شخصية أخرى مسماة بهذا الاسم لتوجب الخلط بينهما، إلا إذا قلنا إن اشتهار فرفوريوس بأنه الواضع للإيساغوجي أوجب ذلك عند ملاّ صدرا، ولا يبدو ذلك عذرًا كافيًا له.

6 ـ التصوف

بإمكاننا الجزم أن التصوف شكل أحد الروافد الهامة للحكمة المتعالية، وإن كان عنوان التصوف مورد لبس في كلمات ملاّ صدرا. فمن جهة نجده قد ألّف رسالة في ذم الصوفية والتحذير منهم، يصفهم فيها أنهم: «جماعة من العميان وطائفة من أهل السفه والخذلان، ادّعوا فيه علم المعرفة ومشاهدة الحق الأول، ومجاوزة المقامات عن الأحوال والوصول إلى المعبود، والملازمة في عين الشهود ومعاينة الجمال الأحدي، والفوز باللقاء السرمدي وحصول الفناء والبقاء وأيم الله إنهم

(1) برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 2009م، العدد 364.

لا يعرفون شيئًا في هذه المعاني إلا بالأسامي والمباني، وربما ينظر أحدهم إلى أصناف العلماء بعين الازدراء[1].

ومن جهة أخرى نجده يمتدح في بعض كلماته التصوف والمتصوفة؛ بل يرى أن (الصوفي) اسم يقع على معنى عظيم لأنه معطوف على الحكيم، وهو من يفتح أبواب الحكمة والمعرفة للمتعلمين ويكشف الأسرار للمريدين[2]، وعندما يهاجم علماء الدنيا ويذمهم في رسالته الشهيرة «**سه اصل**» فإنه يصفهم بأنهم: «منكرون للحكماء الحقيقيين والصوفيين، ومعادون لأهل الصفا والتجريد وأصحاب الوفا والتفريد»[3].

إن ذلك يقودنا إلى الاستنتاج، أن التصوف عند ملاّ صدرا هو العرفان أو بعض مراحله، وهو في هذا السياق يستشهد بكلمات كبار المتصوفة كالحسين بن منصور الحلاج[4]، ويُنَزِّه أبا يزيد البسطامي عما نُسِب إليه من القول «سبحاني سبحاني ما أعظم شأني»، إلا على نحو الحكاية عن الله تعالى[5]، ويمتدح أحمد بن سهل البلخي[6] وغيرهم.

وأما المتصوفة الذين ذمهم ملاّ صدرا، فهم جماعة وشريحة محددة كانت حاضرة بقوة في زمانه، وتربطها صلاة قوية بالسلطة الصفوية التي

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **كسر أصنام الجاهلية**، تحقيق: محسن جهانكيري، انتشارات بنياد إسلامي صدرا، طهران، 1381هـ.ش، ص6 ـ 7.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص53.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة سه أصل**، مصدر سابق، ص115.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **كسر أصنام الجاهلية**، مصدر سابق، ص13.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص48.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص62.

نشأت عن طريقة صوفية. وقد شابت سلوكاتهم الكثير من الانحرافات، لدرجة دفعت كبار علماء الشيعة لمهاجمتهم والرد عليهم، ولا يمكن اعتبار ذلك موقفًا عامًّا من التصوف.

من هنا ذهب بعضٌ إلى التفرقة بين الصوفي والعارف، وإن كان العارف صوفيًا بمعنًى، فقال: «وليعلم أن التصوف في كل عصر كان يطلق على جماعة من الدراويش الإباحيين ولكن العقليين والأخلاقيين من المتصوفة كان يطلق عليهم في ذلك العصر العرفاء»[1].

ويرى بعض الباحثين أن أوجُه التشابه عدة بين ملاّ صدرا والغزالي «في مراحل الحياة وطريقة التفكير ومناحي الاتجاهات والنزاعات، إلا أن ملاّ صدرا يتميز بسعة الثقافة وغور الفكرة وعمق الإحساس، وبالبُعد عن خرافات الصوفية وأضاليلها، ويمتاز أيضًا بأنه يستمد إحساساته العرفانية وآراءه الإشراقية من النصوص الإسلامية التي لا يجهدها بالتأويل والخيال، ولا يُخضعها لآرائِه وإنما يُخضع آراءَه لها، ويسير في تيارها وروحها، على عكس ما كان يفعله الغزالي ونظراؤه من المتصوفين المتطرفين»[2].

ويبدو ملاّ صدرا كثير المطالعة لكتب الغزالي على اختلافها وخصوصًا «**إحياء علوم الدين**» و«**جواهر القرآن**»، وقد انتقده لمعارضته وخصومته لأهل الحق وتأليفه «**تهافت الفلاسفة**»[3]، لكنه امتدحه ونقل

---

(1) أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص170.

(2) عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص394.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص227.

عنه الكثير لمناسبة تأليفه كتاب الإحياء وغيره[1]، وعندما وجده مبطلاً للقياس عادًّا له من موازين الشيطان أسرع إلى إظهار اعتقاده بتشيعه قائلاً «. . . تفوح منه رائحة التشيّع»[2].

هذا في الفقه وأصوله وأما في العقيدة فيمكننا أن نضيف شاهدًا آخر هي مسألة الجبر التي حلَّها الغزالي على طريقة الإمام جعفر الصادق (ت 148هـ.ق) في أنها بين بين أو كما يقول الغزالي: «لو انكشف لي الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الاختيار مجبور على الاختيار ولكن أهل الحق طلبوا لهذا عبارة فسموه كسبًا وهو ليس مناقضًا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند فهمه»، وإن كانت عبارة الإمام الصادق (ع) أدق من عبارة الغزالي. وقد سار وراء الإمام الصادق في منطقه فخر الدين الرازي[3].

7 ـ العرفان

يمثل العرفان عند ملاّ صدرا منبعًا للحكمة وقبسًا من النبوة والولاية، ولذا فهو يجل الحكماء الحقيقيين الذين لا شك في ورعهم ولا قدح في اعتقاداتهم، ويوضح فيقول: «وإنما تتبعنا كلمات هؤلاء العرفاء، لأنها صدرت عن معدن الحكمة ومشكاة النبوة ومنبع القرب والولاية»[4].

فمن نافل القول الحديث عن التأثرات الواسعة والعميقة في فكر ملاّ صدرا بالعرفان، فقد تتبع كلماتهم وأخذ عنهم الكثير. وأكثر من مدحه

---

(1) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج2، ص326.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص199، باب النهي عن القول بغير علم، الحديث 104.

(3) انظر: عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، لا تا، ص269.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص219.

وأثنى عليه هو محيي الدين بن عربي الحاتمي (ت 638هـ.ق) فوصفه بـ: «قدوة المكاشفين»[1]، ونقل عنه مطولاً وبتسليم يكاد يكون تامًّا لولا مخالفات محدودة له، ويقول في بعضها: «وإنما نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية، وإن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها»[2]، وأكثر نقله عنه من «**الفتوحات المكية**»، ولعل هذا ما أثار حفيظة فريق كبير من العلماء لاختلاف نظرتهم إلى الشيخ محيي الدين، فكتب متلطفًا ومعتذرًا: «وليعذرني إخواننا أصحاب الفرقة الناجية ما أفعله في أثناء الشرح وتحقيق الكلام وتبيين المرام من الاستشهاد بكلام بعض المشايخ المشهورين عند الناس ولم يكن مرضى الحال عندهم، نظرًا إلى ما قال إمامنا أمير المؤمنين (ع): «لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال»[3]، وهو يعني بلا شك ابن عربي. لكن ملاّ صدرا يأخذ على العرفاء أنهم لا قدرة لهم على تقرير مكاشفاتهم على وجه برهاني مقنع. ويرجع السبب في ذلك إلى عدم تمرسهم على البحث فيقول: «لاستغراقهم بما هم عليه من الرياضات والمجاهدات وعدم تمرنهم في التعاليم البحثية والمناظرات العلمية، ربما لم يقدروا على تبيين مقاصدهم وتقرير مكاشفاتهم على وجه التعليم... ولهذا قلّ من عباراتهم ما خلت عن مواضع النقوض والإيرادات»[4]، ويقول في

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص45.
(2) المصدر نفسه، ج9، ص253.
(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص174، في مقدمة كتاب العقل والجهل.
(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص284.

موضع آخر عن العرفاء: «لاح لهم بضرب من الوجدان وتتبع أنوار الكتاب والسُّنة أن جميع الأشياء هي ناطق ذاكر لله مسبّح ساجد له ونحن بحمد الله عرفنا ذلك بالبرهان والإيمان جميعًا وهذا أمر قد اختص بنا بفضل الله وحسن توفيقه»[1].

لقد نقل ملاّ صدرا عن جملة من العرفاء أمثال: عين القضاة الهمداني، وعلاء الدولة السمناني، والسهروردي ـ صاحب «**عوارف المعارف**» ـ والخواجة عبد الله الأنصاري، وجلال الدين الرومي، وابن تركة الأصفهاني، وعبد الرزاق الكاشاني، وحمزة الفناري، وغيرهم.. لكنه اهتم بالنقل عن صدر الدين القونوي باعتباره المُجلي لأبحاث أستاذه محيي الدين بن عربي، والمنظم لها على نحو تعليمي، فنقل عنه فقرات عدة من تفسير الفاتحة المسمى «**إعجاز البيان في تفسير الفاتحة**» وضمنها في تفسيره لها[2].

8 ـ الإشراق

كان ظهور حكمة الإشراق للشيخ المقتول السهروردي (ت 588هـ.ق) منعطفًا حاسمًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، أسقطت الوهم بأن هذه الفلسفة قد اكتملت مع الشيخ ابن سينا، ولم يعد لديها جديد لتقدمه للعالم، كما جاءت في بعض جوانبها رد فعل على الإفراط والغلو في الاعتماد على العقل وإهمال النفس الإنسانية وقدرتها على الوصول إلى الحقيقة لو صفت وأشرق نورها.

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص153.

(2) انظر: تفسير الفاتحة عند كلامه على أن الإنسان أشرف الخلائق؛ تفسير القرآن الكريم، دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص140 و212؛ وقارن ذلك بما في: محمد بن إسحاق القونوي، **إعجاز البيان في تفسير القرآن**، تصحيح وتقديم: جلال الدين الأشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، ط1، 1423هـ.ق، ص293 و298.

لقد تركت حكمة الإشراق آثارها على أتباع الشيخ ابن سينا ومدرسته وفي طليعتهم الخواجة نصير الدين الطوسي، حتى اعتقد بعض المحققين «أن شرح العلامة الشيرازي على حكمة الإشراق مستنبط من دروس المحقق الطوسي»[1]. من هنا جاء اهتمام العرفاء بأفكار وآراء شيخ الإشراق السهروردي كابن تركة صاحب «**تمهيد القواعد**»، وحمزة الفناري صاحب «**مصباح الأنس**» وغيرهم. . .[2].

لقد عُدَّ صدر الدين الشيرازي أكبر أعلام الإشراقية بعد السهروردي؛ بل ومتفوقًا عليه[3]. وبنظر بعضهم أن السهروردي مؤسس الحركة الإشراقية، وابن عربي الداعي الأكبر لوحدة الوجود، كانا المرشدين الرئيسيين للشيرازي[4]، الذي بدوره قد مزج تمامًا بينهما[5].

وبإمكاننا ملاحظة الحضور المميز والمهيمن للعنصر الإشراقي في الحكمة المتعالية بما لا يقاس به حضور العنصر المشائي. إن حلقة العقول المفاضة، تلك التي أطلقها السهروردي بلا نهاية، ليست عنده (الشيرازي) سوى نعوت مختلفة لمسمى واحد هو الحقيقة الوجودية المطلقة، أو الحق الأول حسب المصطلح الشيرازي[6]، كما استقى أصالة الوجود ووحدته التشكيكية من حكمة الإشراق على الرغم من

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، ص58 ـ 59.

(2) انظر: المصدر نفسه، الهامش رقم (1).

(3) انظر: عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، مصدر سابق، ص451 و486.

(4) انظر: ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م، ص422.

(5) انظر: عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، مصدر سابق، ص480.

(6) انظر: المصدر نفسه، ص480.

ذهاب السهروردي إلى أصالة الماهية، فاقتبس منه فكرة النور ووحدته وتكثر مراتبه في عين وحدته وأشار إلى المساوقة بين النور والوجود[1].

وملاّ صدرا، وإن أثبت المُثل الأفلاطونية النورية، لكنه تأثر بأقوال الشيخ المتأله ووصفها بأنها: «في غاية الجودة واللطافة لكن فيها أشياء» بعد أن نقل كلامه واستدلاله بكامله من «**المطارحات**» وغيره[2]. وأما حول عالم المثال، فإنه يصرح بإيمانه بتمام ما قرره السهروردي إلا في شيئين حيث يقول: «اعلم أنّا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري الغير المادي كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف حسبما حرره وقرره صاحب الإشراق أتم تحرير وتقرير إلا أنا نخالف معه شيئين...»[3]، ثم أشار إليهما وفي مسألة علمه تعالى بذاته وبالأشياء، وهي مسألة حساسة كانت مصطرع المتكلمين والفلاسفة والعرفاء، نجد ملاّ صدرا قد اعتمد على نظرية السهروردي في النور بكونه تعالى نورًا لذاته «نور الأنوار» ونورية غيره من الأنوار حاصلة به لإشراقه عليها، فلا يخفى عليه شيء من الغيب والشهادة، فلا حاجة إلى الصور لتظهر له، فهو مستغنٍ عنها بذاته النورية ـ أي بالمشاهدة الحضورية ـ [4].

وهذه النظرية الإشراقية التزم بها الخواجة نصير الدين الطوسي في شرح «الإشارات»[5]، لكن ملاّ صدرا يتجاوزها إلى نظرية الإحاطة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص411.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص53 إلى 59.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص302.

(4) انظر: المصدر نفسه، ج6، ص249 إلى 253.

(5) انظر: المصدر نفسه، ص253.

العلمية الأزلية والأبدية، مستعينًا بقاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، فهو تعالى بسيط الحقيقة من كل جهة، فلا أجزاء عينية للذات المقدسة ولا أجزاء ذهنية كالمادة والصورة، سواء أكانتا خارجيتين أم ذهنيتين، ولا أجزاء حدية حملية ولا أجزاء مقدارية؛ بل هو وجود محض لا ماهية له، فلا جزء ولا جنس له ولا فصل، ولا في الذهن ولا في الخارج. وما كان كذلك، وهو المبدأ الفياض لجميع الأشياء، كان كل الأشياء، فذلك الوجود «هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء أكانت صورًا عقلية قائمة بذاته أم خارجة منفصلة عنها»[1].

وهذا العلم تفصيلي من وجه، وإجمالي من وجه، لأن المعلومات على كثرتها «موجودة بوجود واحد بسيط، ففي هذا المشهد الإلهي والمجلي الأزلي ينكشف وينجلي الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في الوحدة»[2].

هكذا يصور ملاّ صدرا علمه تعالى مستبطنًا في نظريته فلسفة الأنوار لشيخ الإشراق.

وتنبغي الإشارة أخيرًا إلى أن ملاّ صدرا قد أخذ عن (إخوان الصفا)[3]،

---

(1) المصدر نفسه، ص100 وما بعدها، وقد ذكر البراهين التفصيلية على هذا التصوير للقاعدة.

(2) المصدر نفسه، ص270 ـ 271.

(3) إخوان الصفا جماعة من الإسماعيلية كتبوا رسائل في المعارف والعقائد والطريق إلى سعادة الدارين في القرن الرابع الهجري، ويظهر من بعض تعابير ملاّ صدرا أنه كان يعتقد أن مؤلف الرسائل شخص واحد؛ إذ يقول: «فمنهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه...». (انظر: المصدر نفسه، ج8، ص139).

ونقل بعض كلماتهم، وعلى الرغم من مدحه لهم إلا أنه خالفهم في بعض المسائل كقولهم في جهنم إنها: «عبارة عن عالم الكون والفساد، والنار هي الطبيعة المحلّلة للأجساد والمستولية على الأبدان والجلود بالإذابة والتبديل والتحليل في كل آن»، فهذا وهم منهم لأنهم حسبوا «أن النار المشار إليها في القرآن الطبيعة السارية في الأجسام الحسية سيما التي تحت السماء الدنيا ومما يؤكد هذا الحسبان، وإن كان باطلاً عندنا كما علمت في ما سبق أن...»، ثم ينقل عن ابن عربي في «**الفتوحات المكية**» أن جهنم من أعظم المخلوقات وهي سجن الله في الآخرة وسميت جهنم لبعد قعرها[1].

هذه هي مجمل الصورة التي يمكن رسمها لمنابع الحكمة المتعالية وتأثراتها بالآراء والاتجاهات الدينية والفلسفية المختلفة، وأحسب أن من غير المتاح فهم خصوصيات هذه الحكمة ومزاياها بعيدًا عما أسلفناه.

ج ـ منهج الحكمة المتعالية

1 ـ الأهمية الفلسفية

سعى ملاّ صدرا لتشييد مذهب فلسفي جديد يمثل «خلاصة أتعاب ثمانية قرون بذلها محققون كبار، كان لكل واحد منهم سهم في تقدم الفلسفة، مضافًا إلى ما فيها من إبداع وابتكار»[2].

وإذا كانت مناهج الفلسفة متعددة، إذ ليس للفلسفة منهج واحد،

---

(1) انظر: تعليقة ملاّ صدرا على: محمد بن مسعود الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، انتشارات بيدار، قم طبعة حجرية، لا تا، ص510.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1422هـ.ق، ج1، ص32.

لكننا أمام نوعين رئيسين من المناهج: نوع يندمج بالمذهب الفلسفي إلى درجة من التماهي يصبح معها جزءًا من الفلسفة ذاتها ولا يمكن عزله عنها، وآخر يحتفظ بلون من التميز والكيانية التي قد يعلن عنها الفيلسوف وقد لا يعلن[1]. أما ملاّ صدرا، فإنه أراد لمنهجه أن يكون علامة فارقة، وفريدًا بين المناهج، وسمة من السمات الأساسية لحكمته التي أسماها بالمتعالية، ولم يتردد عن إعلان عدم رضاه عن المناهج السابقة والسائدة في زمانه، ويكشف عن منهجه الجديد الذي اندمج بالحكمة ذاتها، وبذلك يخرج المنهج عن أن يكون مجرد أداة، ليتحول إلى ميدان معرفي بفعل دفق الثقافات والاتجاهات المتنوعة المتلاقية فيه.

وهذا ما يدفعنا إلى إلقاء نظرة فاحصة على منهج الحكمة المتعالية وتلمس مزاياه، وهو ما يحتاج إلى بعض الإلفاتات الممهدة لذلك، والتي ترتبط بدرجة الأهمية وبالمصطلح الصدرائي أيضًا.

ويُعد بحق ظهور ملاّ صدرا حدثًا فاصلاً في الحكمة الإلهية عامة والفلسفة الإسلامية تحديدًا، أمكن معه القول «بأن الحكمة الإلهية في الشرق قد تطورت ونمت بميزان تطور ونمو العلوم الطبيعية في الغرب»[2]. فالرجل قد بلغ في التأله مدًى بعيد الغور، حدا بالشيخ المظفر أن يصرّح بعقيدته في ملاّ صدرا مع حذر واضح فقال مقارنًا له بأقطاب الفلسفة الإسلامية، أبي النصر الفارابي (ت340هـ.ق) والشيخ أبي علي بن سينا (373هـ.ق ـ 427هـ.ق) والمحقق نصير الدين الطوسي

---

(1) انظر: محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، مصدر سابق، ص122.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، ص64.

(597هـ.ق ـ 672هـ.ق): «ولولا خوف المغالاة لقلت هو الأول في الرتبة العلمية لا سيما في المكاشفة والعرفان»[1]. ومن الخسارات الفادحة التي منيت بها الفلسفة الإسلامية في طورها الصدرائي، أنه لم تصل إلينا رسالة «**أحلام اليقظة**»، وهي عبارة عن مجموعة من المحاضرات الرمزية التي تعرض فلسفة ملاّ صدرا على صورة قصة في عالم الرؤيا حبكها الشيخ المظفر، تكشف عن مدى اهتمامه الشديد بهذه الحكمة وما تتمتع به من جاذبية[2].

وكان يمكن لهذه الرسالة أن تُلقي الضوء أكثر على الحكمة الصدرائية وتُغني المصادر البحثية حولها، بالنظر إلى قلمه العلمي والأدبي الموهوب.

ومع ذلك، فإن الأهمية الاستثنائية لملاّ صدرا تبدو مجهولة وجديدة على تاريخ الفلسفة الإسلامية لقلة ما كُتب عنه، حتى ليصفه المستشرق الألماني ماكس هورتن بحق بأنه: «واحد من عظام الرجال المجهولين في تاريخ الفكر البشري»[3].

2 ـ الحكمة الإلهية

يُعرِّف الشيرازي الفلسفة ـ ويعني بها الحكمة بلا فرق ـ بأنها:

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر، ج1، ص ب.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص أ.

(3) هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م، ص27، نقلاً عن: مقالة ماكس هورتن عن الشيرازي الموجودة في: **The Encyclopedia of Islam**, p.37.

«استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين، لا أخذًا بالظن والتقليد، بقدر الوسع الإنساني وإن شئت قلت: نظم العالم نظمًا عقليًا على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباري تعالى»[1].

وبما أن الإنسان له جنبتان: مادة حسية من عالم الخلق، وصورة معنوية من عالم الأمر، وهو ما انجرَّ إلى قواه النفسية فكانت له جهة تعلق بالمادة وجهة تجرد عنها، فقد انشعبت الحكمة إلى فنين: «نظرية تجردية وعملية تعقلية». ويُعرِّف الشيرازي منهما فيقول:

«أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالمًا عقليًا مشابهًا للعالم العيني، لا في المادة بل في صورته ورقشه وهيئته ونقشه.

وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن، والهيئة الانقيادية الانقهارية للبدن في النفس»[2].

ويرى المستشرق الفرنسي كوربان، أن نمط الحكمة المتعالية هو من النوع الذي «لا يرتكز على العلوم الإلهية فقط أو حتى على العلوم الفلسفية، وإنما على ما نستطيع تسميته لغويًا بالعلوم الإلهية الصوفية، وهو نمط أبصر النور في ظل الدين النبوي، وفي ظل الوسط الروحاني المجتمع حول الكتاب المقدس الذي ظهر بواسطة أحد الأنبياء. ومع ظهور القرآن برزت مهمة جديدة فرضها وجوب شرحه، وهي مهمة

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص20 ـ 21.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص21.

تفسير معانيه وشرح نصوصه وسوره، من أجل فهم معناه وبعده الروحاني، وبناءً عليه التمييز بين مستويات معانيه وتأويلاتها المختلفة»[1].

ولنا أن نقبل المهمة الجديدة المشار إليها للحكمة، مع ظهور القرآن الكريم الذي امتاز خطابه بشموليته للبشر على اختلاف أفهامهم، وبمراتب المعنى، والحكمة خير أداة للحفر في المعنى وسبر أغواره واستكناه أبعاده، أما ارتكاز الحكمة عند الشيرازي على ثنائية الإلهية ـ الصوفية، والمفترض هنا التغاير بين المفردتين، فمن الممكن في المحتمل الصحيح أن يكون المقصود من التصوف العرفان، وبالتالي رجوع الحكمة الصدرائية إلى المزجية التي سنشير إليها في خصائص المنهج، دون أن يعني ذلك إسقاطًا لمرجعية الوحي التي شدد عليها ملاّ صدرا لينفي عن نفسه وحكمته تهمة «اللادينية»، والطريقتية المتصادمة مع الشريعة.

إلا أن الوصول إلى الحكمة أمر مشروط بالقابلية والمقدمات المعدة لذلك، وأولها تزكية النفس وتهذيبها ليحصل في القلب نور من الله تعالى، ولا يكفي لنيلها الفهم وحده. قال حول ذلك: «إن لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطًا وأسبابًا كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي وحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفي، ويجب مع ذلك كله أن يكون في القلب المعنوي نور من الله»[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، مقدمة هنري كوربان، ص13.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص20 ـ 21.

لقد اعتبر الشيرازي أن التزكية شرط أساس في قبول الحكمة وتلقيها والتمكن منها، وبالخصوص الحكمة المتعالية، وقد عبر عن ذلك بقوله في بداية أسفاره: «فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها فقد ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها»[1]، وهو بعد ذلك يسخر ممن لا همة له على السلوك والسفر المعنوي ويسعى لمطالعة كتبه، فيقول متهكمًا:

«فافهم إن كنت من أهله وإلّا فغضّ بصرك عن مطالعة هذا الكتاب والتدبر في غوامض علم القرآن وعليك بممارسة القصص والأخبار والروايات وعالم السير والأنساب وتتبع العربية واللغة وتحمل الرواية من غير دراية...»[2].

3 ـ الاصطلاح في الحكمة المتعالية

تمتاز حكمة الشيرازي بالاستخدام الخاص والمتقن للمصطلح الفلسفي، فهو من جهة حافظ على كلاسيكية المصطلح في جملة واسعة من المفاهيم المنطقية، متابعًا بذلك ما جاء عن أرسطو والفارابي والشيخ ابن سينا وغيرهم، ومن جهة أخرى سعى إلى تطوير المصطلح لديه، مستفيدًا من نظريات الشيخ ابن عربي وشيخ الإشراق السهروردي بأبعادها الذوقية والعرفانية.

فمصطلح التعالي الذي جاء في عنوان حكمته اكتسب لديه مضمونًا جديدًا، وإن كان له أثر في كلمات السابقين، فلا يجد الشيرازي غضاضة

---

(1) المصدر نفسه ج1، ص20.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص152.

في ذلك طالما أنه يضيف إلى المأثور معنى حديثًا غير معهود.

ويبدو أن أول من استخدم اصطلاح التعالي هو الشيخ أبو علي بن سينا في كتابه «**الإشارات والتنبيهات**»، في بحثه حول إدراك النفس للحوادث المنقوشة في العالم العقلي سواء أكانت حالة النوم أم اليقظة، حيث قال:

«ثم إن ما يلوحه ضرب من النظر مستور، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية، أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ، نفوسًا ناطقة غير منطبعة في موادها...»[1].

ثم نجد بعده داود القيصري الرومي (ت751هـ.ق)، يشير إلى (الحكمة الإلهية المتعالية) في شرحه لـ: «**فصوص الحكم**» ـ المنسوب لابن عربي ـ عند حديثه عن علم الله تعالى بذاته وبالممكنات، دون أن يذكر توضيحًا حولها، لكن يفهم من عبارته أنها الحكمة التي تختص بالموحدين دون غيرهم، فيقول: «قال بعض الحكماء من المتأخرين إن علمه تعالى بذاته هو غير ذاته، وعلمه بالأشياء الممكنة عبارة عن وجود العقل الأول مع الصور القائمة به، هربًا من مفاسد تلزمهم، هذا وإن كان له وجه عند من تعلم الحكمة الإلهية المتعالية من الموحدين، لكن لا يصح مطلقًا ولا على قواعدهم...»[2].

---

(1) حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1413هـ.ق/ 1993م، ج4، ص122.

(2) محمد داود قيصري، **مطلع الكلم في معاني خصوص الحكم**، تقديم وتصحيح وتعليق: جلال الدين الأشتياني، شركت انتشارات علمي وفرهنگی، طهران، ط1، 1375هـ.ش، ص49. وقد ذكر الأستاذ محسن بيدارفر أن للقيصري رسالة في التوحيد والنبوة والولاية ذكر فيها أيضًا الحكمة المتعالية. (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، مقدمة محسن بيدارفر، ص22).

ويرجع الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري معنى التعالي إلى مراحل المعرفة والإدراك وتكثر الصور الذهنية من حسية إلى خيالية إلى عقلية، بحيث ترتقي الصورة الإدراكية من مرحلة إلى أخرى مع احتفاظ الذهن بالمرحلة السابقة، فتكون النتيجة هي التكثر المتعالي للصورة، لا انتقال الصورة نفسها من مرتبة إلى مرتبة أعلى كما عند المشائية، وهو ما يسميه نظرية التعالي عند صدر المتألهين الشيرازي[1].

وبملاحظة ما علّق به المحقق الطوسي على عبارة الشيخ ابن سينا، نقف على معنى آخر للتعالي نجده الأقرب لمقصود ملاّ صدرا، وأكثر انسجامًا مع منهجه المزجي، وميله الواضح إلى الحكمة الإشراقية والعرفان. فقد علق المحقق الطوسي قائلاً: «وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية لأن حكمة المشائين بحثية صرفة، وهذه وأمثالها إنما تتم ـ مع البحث والنظر ـ بالكشف والذوق، فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأولى»[2].

ويرى بعضٌ آخر أن المقصود من الحكمة المتعالية هو الحكمة الوجودية، حيث جعل الوجود هو محور كل فلسفته، وعالج المسائل الفلسفية كافة على أساسه، وأرجع الكثرة إلى مراتب الوجود، وبذلك يكون ملاّ صدرا قد تحدث بلغةٍ هي أرقى وأعلى من الفلسفة المشائية والإشراقية[3].

---

(1) انظر: مرتضى مطهري، **شرح المنظومة**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1414هـ.ق، ج3، ص210 ـ 211. وهذه النظرية من مبتكرات ملاّ صدرا وتسمى أيضًا اللبس بعد اللبس في مقابل النظرية المشائية المسماة اللبس بعد الخلع.

(2) حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج4، ص123 ـ 124.

(3) هذا ما نقله السيد جعفر سجادي عن مهدي حائري يزدي في: مجلة: ايران شناسى، =

لقد استفاد الشيرازي من القرآن الكريم في صياغة المصطلح وفق ذوقه الخاص، كالمفتاح في قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[1]، وأم الكتاب في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[2]، والكلمة في قوله تعالى: ﴿كَلِمَتُ رَبِّكَ﴾[3] وغيرها.. كما يظهر في تفسيره[4]، وكذلك الحال في الروايات، كما يظهر في شرحه لأصول الكافي.

ونجد في المصطلحات الكلامية كالحشر والنشر والميزان والصراط والعرش وغيرها، معاني جديدة على خلاف الذائع منها والمألوف.

وفي مؤلفاته الأخيرة مثل «**المشاعر**» و«**الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**» نجد حضورًا قويًا لاصطلاحات العرفان والحكمة الإشراقية، كما لا نجده في الفلسفات الأخرى، كالشهود والكشف والتجلي والفناء والظهور والتعين... ما يؤشر إلى انحيازه وميله نحو المصطلح العرفاني.

4 ـ المكاشفات

لا يبدو الشيرازي صريحًا في ذكر المكاشفات، لكنه يؤكد على أن

= طباعة أميركا، العدد 4، السنة الرابعة 1371هـ.ش، ص71، (انظر: جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، ترجمة: علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2006م، ص7).

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) سورة الرعد: الآية 39.

(3) سورة الأنعام: الآية 115.

(4) انظر على سبيل المثال ما ذكره ملّا صدرا حول الإنسان الكامل تحت عنوان: (كلمة جامعة)، في كتابه: **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص378؛ حيث حشد جملة من المصطلحات مثل: (الكتاب) و(الكلمة) و(القلم) و(السجل) و(أم الكتاب) و(كتاب اللوح المحفوظ).

كل المعارف، خصوصًا تلك المتعلقة بالغيب والآخرة، يؤمن بها عن عيان وشهود، ولا يكتفي بالسماع والبرهان.

ولذا فهو حينما يمر بالحديث النبوي عن عذاب القبر ومعنى قوله تعالى: ﴿فإن له معيشية ضنكًا﴾، قال النبي (ص): «عذاب الكافر في قبره أن يسلط عليه تسعة وتسعون تنينًا، هل تدرون ما التنين؟ تسع وتسعون حية لكل حية تسعة رؤوس ينهشونه ويلحسونه وينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون»، يعلق الشيرازي فيقول: «فإني والحمد الله أعلم بعين اليقين أن هذا الحديث ونظائره الواردة من طريق الكتاب والسُّنة في أحوال القيامة وأهوالها حق وصدق، فآمنت بها إيمانًا عيانيًا مقرونًا بالكشف والشهود وبصرت بما لم يبصروا وجئتك من سبأ بنبأ يقين، ولست كالمتفلسف الجاهل بأحكام الآخرة وأحوال القيامة ينكر هذا وأمثاله ويجحدها ويقول نظرت في قبر فلان فلم أر شيئًا من تلك الحيّات أصلاً...»[1].

ثم يروي لنا في موضع آخر حوارًا حكميًا وعقليًا مع بعض الحكماء دون أن يسميهم تحت عنوان «حكاية أقوال وقعت لنا في مقام عقلي مع أرواح رهط من الحكماء العارفين، وقد شاهدناهم وخاطبناهم بهذا الخطاب، فقلنا لهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمة، وأوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفة ما سمعت شيئًا منكم إلا مجدتكم وعظمتكم به...»[2].

وقد يشير في بعض الأحيان إلى حالة تجرد نفسه عن البدن وشؤون

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص181.
(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص379.

المادة وتلقيه واردًا قلبيًا كشفيًا فيقول معللاً: «بل إنما هي من الواردات الكشفية على قلب أقل العباد عند انقطاعه عن الحواس والمواد وانسلاخ نفسه عن البدن العنصري»[1].

ومن الملاحظ أنه ينقل الكثير من مكاشفات العرفاء المؤيدة لآرائه، وخصوصًا عن الشيخ محيي الدين بن عربي، لكنه لا يشير إلى نفسه، على خلاف ما نجده عند بعض آخر من العرفاء[2].

5 ـ خصائص المنهج

يمثل منهج الحكمة المتعالية أرقى ما وصلت إليه مناهج المعرفة عند الفلاسفة المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم الكلامية والعقلية والإشراقية وغيرها.

فهو منهج تميز بشمولية في الرؤى وغنى في الأدوات والنتائج، بغضِّ النظر عن النقاش التفصيلي فيها أو الاعتراضات عليها، ونلمس لدى الشيرازي سعيه الحثيث لتفسيرٍ يجمع فيه بين العقل والدين والعرفان، مما أثار جدلاً واسعًا حول هوية المنهج: هل هو منهجٌ تلفيقيٌّ يقوم على انتقاء عناصر من مناهج واتجاهات معرفية مختلفة؟ ثم يعمل

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **ثلاث رسائل فلسفية**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، مركز انتشارات تبليغات إسلامي الحوزة العلمية، قم، ط3، 1378هـ.ش، المسائل القدسية في القواعد الملكوتية، ص186.

(2) انظر على سبيل المثال: حيدر الآملي، **مقدمات نص النصوص في شرح الفصوص**، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، انتشارات توس، طهران، ط2، 1376هـ.ش/ 1988م، ص256 ـ 260؛ حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمي وفرهنگى وأنجمن إيران شناسى فرانسه، طهران، ط2، 1368هـ.ش/ 1989م.

على صياغتها في بوتقة واحدة لتظهر هذه العناصر نفسها بصورة جديدة باهرة.

وحينئذ تنتفي عنه كل صفات الإبداع أو التجديد، وتتحول المسألة إلى براعة في الصياغة لا غير[1]. وهذا الحكم يراه الشيرازي افتئاتًا عليه ويجافي الموضوعية، وهو الذي ما فتئ يباهي بحكمته الجديدة التي أطل بها على العالم بعد نقد وتمحيص للتراث العقلي والروحي، مدعيًا السبق والتفرد في كثير من جوانبها.

إن المتابعة الموضوعية لطريقة عمل الشيرازي، وما استخدمه من أدوات الحفر المعرفي والخلاصات التي وصل إليها، تقود إلى السمات والخصائص الآتية:

أولاً: التعددية العلومية في المنهج (Interdisciplinary Study)

إن التعددية تعني التخلص من الحصر المنهجي وما ينتج عنه من فكر اختزالي، وهو أسوأ تبعات الحصرية. والاختزالية (Reductionism) تعني رد الظاهرة إلى أمر أقل منها، وملاحظة جانب من الشيء بدلاً عن حقيقته وكنهه، وقد صاغ علماء المنطق المسلمون هذا الخطأ بشكله الساذج في «مغالطة الكنه والوجه»[2].

فالحصر المنهجي (Methodological Exclusionism) هو اهتمام

---

(1) انظر: علي أمين جابر آل صفا، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، مصدر سابق، ص108.

(2) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، ترجمة: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م، ص381.

بعلم محدد، وتجاهل سواه من العلوم والاتجاهات في تحليل المسائل[1]. وعلى العكس، فإن التعدد المنهجي يتيح فرصة دراسة المسألة من مختلف أبعادها المعرفية من خلال استدعاء اتجاهات وعلوم شتى في إطار جدلي[2]، ومن خلال التوفر على منهج منطقي لمعالجة المعلومات تلك وتحويلها إلى رصيد منتج[3].

لقد تمكن ملاّ صدرا بمنهج التعددية أو ما يسمى أيضًا لدى الباحثين الإيرانيين «الدراسات البيتخصصية» التي تعتمد على التعدد المنهجي، من تجاوز عائق الانحصارية ومعالجة المسائل من مختلف جوانبها، خصوصًا أن المسائل الدينية متعددة الأصول ومتنوعة الأبعاد.

ويلاحظ بعض الباحثين «أن صدر المتألهين يمثل رائدًا للفكر البيتخصصي في نطاق الأبحاث الدينية حيث توصل إلى اتجاه معمق في الحكمة المتعالية بفضل استرجاعه للفلسفة والكلام والعرفان وعلوم التفسير في إطار جدلي»[4].

ويعتقد ملاّ صدرا أن الحقيقة على طرز الوجود، بمعنى أن لها مستويات متعددة وإن كانت في نفسها واحدة. فالمعرفة البشرية تتوزع على مستويات ومراتب متعددة للحقيقة، وإن اتجاه البرهان لا يقلص من فرص اتجاه الكشف والشهود، كما إن المنهج الكلامي لا يمثل عائقًا في وجه المنهج التفسيري، وإن كان يعوزه الرؤية التاريخية، كما عند معظم

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص377.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص410.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص388.

(4) المصدر نفسه، ص410. ولمزيد من التوسع انظر ما كتبه عبد الكريم سروش في: **حكمت در فرهنگ اسلامى**، دانشگاه انقلاب، دوره جديد، رقم 98 ـ 99، ص180 إلى 190.

المفكرين المسلمين، لا بمعنى قراءة المستقبل واكتشافه بواسطة الماضي بل قراءة الماضي على ضوء المستقبل[1].

وكنموذج لطريقة معالجة ملاّ صدرا للمسائل، فإنه سعى في مسألة إثبات الصانع لاستحضار طريقة الحكماء، وطريقة الإلهيين وطريقة الحكماء الطبيعيين، وطريقة علماء النفس، وطريقة المتكلمين[2].

لقد استطاع هذا المنهج أن يجمع ملاكات العلوم بنحو تكاملي على نحو فعال، أدى معه إلى إضافة نوعية تتمثل في غنى الأساليب والأدوات والنتائج، وإضافة كمية تتمثل في المسائل البحثية الجديدة التي أحصاها بعضٌ إلى أربعين مسألة[3].

ثانيًا: محورية المبدإ والمعاد

بنى الشيرازي فلسفته على محورية محددة في كل ما ألَّفه وكتبه، هي تمييز العلم الحقيقي بنظره عن غيره، والذي هو عبارة عن الغاية من نزول الكتاب الإلهي، بأن يتعلم الإنسان الارتقاء من حضيض النقص إلى أوج الكمال والعرفان، وهذا يعني أن الإنسان في سفر له مبدأ ومقصد، وله منازل وطريق.

---

(1) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، مصدر سابق ص408 ـ 409.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص15 و41 و44 و47 على التوالي.

(3) انظر: علي الحاج حسن، **الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م، وما ذكره الدكتور علي زاده حول أهمية منهج صدر المتألهين، ص92 ـ 94.

وهذه الخارطة الروحية والفكرية رسمها الشيرازي في ثلاثة أصول وثلاثة لواحق:

«أما الأصول الثلاثة المهمة، فالأول منها معرفة الحق الأول وصفاته وآثاره، والثاني معرفة الصراط المستقيم ودرجات الصعود إلى الله وكيفية السلوك إليه، والثالث معرفة المعاد.. وأما الثلاثة اللاحقة فأحدها معرفة المبعوثين من عند الله لدعوة الخلق ونجاة النفوس، وهم قواد سفر الآخرة ورؤساء القوافل، وثانيها حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم وتسفيه عقولهم في ضلالتهم، والمقصود فيه التحذير عن طريق الباطل، وثالثها تعليم عمارة المنازل والمراحل إلى الله تعالى والعبودية... والمقصود منه كيفية معاملة الإنسان مع أعيان هذه الدنيا التي بعضها داخلة فيه كالنفس وقواها الشهوية والغضبية. وهذا العلم يسمى تهذيب الأخلاق وبعضها خارجة إما مجتمعة في منزل واحد كالأهل والخدم والوالد والولد، ويسمى تدبير المنزل أو في مدينة واحدة يسمى علم السياسة وأحكام الشريعة كالديات والقصاص والحكومات»[1].

لقد حصر ملاّ صدرا موضوع الحكمة بهذه الأصول واللواحق وجعلها هدفًا وحيدًا لأبحاثه المطولة والمختصرة، وأقصى جانبًا البحوث الطبيعية التي درج على ذكرها الفلاسفة المسلمون متابعة منهم لفلاسفة اليونان؛ بل إنه في بعض كتبه أعرض عن بحث اللواحق واعتبرها علومًا فرعية قد «نصب الله لها أقوامًا قد استفرغوا جهودهم في تحصيلها وفنوا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق ص61 و62؛ انظر: المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص21 و22، حيث كرر ذلك تقريبًا بالحرف.

أعمارهم في شرحها وتفصيلها...». واقتصر على الأصول الثلاثة «المهمة التي هي بالحقيقة أركان الإيمان وأصول العرفان»[1].

ثالثًا: الابتكارية والإبداع

قد تكون الابتكارية وصفة الإبداع مثار جدل إلى أيامنا هذه بين الباحثين في الحكمة المتعالية، حيث ينكر بعضٌ أي لون من الإبداع والموضوعية الجديدة في الفكر الفلسفي لملاّ صدرا، لكن الاتجاه الأقوى الذي نجد له الشواهد والمؤيدات يرى أننا أمام حكمة إلهية تستحق بجدارة أن تسمى الحكمة المتعالية[2].

بل إن أهم خاصية لهذه الفلسفة على المستوى المنهجي بنظر آخرين هي الابتكارية [3].

إننا بالتأكيد سنجد الابتكار والإبداع في عمق البحث واستقصاء جوانبه في المسألة المبحوثة، كالبحث حول أصالة الوجود ووحدته والتشكيك فيه، ثم التمييز بين التشكيك العامّ الذي يلاحظ التشكيك والتفاوت لا غير، والتشكيك الخاص الذي يدرس العلاقة بين مراتب الوجود المشككة ليرجع ما به التفاوت إلى ما به الاتحاد، وتظهر الكثرة على أنها تجليات وتعينات للوحدة بالمصطلح الصدرائي المشبع بالعرفان، وهذا طرز جديد غير معهود في الفلسفة الإسلامية. ومن أبرز

---

(1) المصدران السابقان، الأول ص62، والثاني ص22.

(2) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، مصدر سابق، ص396 ـ 397.

(3) انظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 1420هـق/ 2000م، ص51.

إنجازات ملاّ صدرا الفلسفية نظرية الحركة في الجوهر أو الحركة الجوهرية، وهي نتيجة تكشف عن خصوصية غير مسبوقة في المنهج؛ بل «تمثل سر إنجازاته الفلسفية العملاقة»[1].

رابعًا: اللغة المتعالية

من الضرورة بمكان أن يلحظ تقييم المنهج طبيعة اللغة المستخدمة في البحث، دون أن يشكل ذلك أحادية في التقييم تنتقص من العناصر الأخرى ذات الصلة بالقيمة المنهجية، ومن اللازم هنا التوضيح أيضًا، أن لكلٍّ طريقته في التعبير وأسلوبه في البيان، وبراعته في السبك اللغوي، لكن اللغة هنا هي ذلك التركيب اللغوي الخاص المشتمل على المصطلح بما يتناسب مع المنهج، وهي التي تسمى اللغة الموضوعية (object language)، إنها النمط اللغوي الخاص بفلسفة من الفلسفات ومدرسة من المدارس المشائية والإشراقية وسواها. وفي المقابل، ثمة لغة أخرى تسمى اللغة الأفضل أو ما وراء اللغة (ميتا لغة) (Meta language). إنها اللغة الأخرى المبتكرة التي يراد منها شرح الآراء الفلسفية الخاصة، وهي بمعنى من المعاني، الإضافة الاجتهادية إلى النص.

وهذا التقسيم اللغوي شاء بعضٌ توظيفه في قراءته للحكمة المتعالية، ليخرج بنتيجة مؤداها أن الشيرازي قد استخدم نمطين لغويين: **الأول**: نمط اللغة الموضوعية، حينما نقل الأعمال الفلسفية للمشائية والإشراقية مبينًا لها وموضحًا، **والثاني**: نمط اللغة المتعالية، حينما شرح فلسفته

(1) عمار أبو رغيف، **دراسات في الحكمة والمنهج**، دار الثقلين، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/1999م، مقالة العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي بترجمة المؤلف، ص267.

الخاصة[1]. ولا نجد مانعًا من هذا التوظيف، طالما أنه يساعد في الإضاءة على جانب من جوانب هذا المنهج وفهمه بشكل أوضح. لكن من الخطأ استخدام ذلك بشكل سلبي، والقول إنه يمثل محل الإبداع الوحيد في الحكمة المتعالية، ليصبح إنجازها في الصورة والشكل، وإفراغ ما هو جديد وهو المضمون، علمًا أنه لا يمكن التسليم باللغة الأفضل بمعزل عن الفلسفة الجديدة والخاصة التي تعبر عنها وفق هذه النظرية؛ بل إن سبب وجود اللغة الأفضل، هو الرأي الفلسفي الجديد.

إن اللغة الأفضل تعني قراءة جديدة لما هو خلف السائد، ولا تصلح اللغة الموضوعية للكشف عنه وهو تسليم بمضمون جديد تسعى هذه اللغة لشرحه.

خامسًا: المعرفة المزجية

إذا كانت فكرة التوفيق بين الحكمة والشريعة ليست بشيء جديد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، فلطالما سعى فلاسفة الإسلام لتحقيقها وجاهروا بها، واعتمدوا عليها في غمرة دفاعهم عن تأويل الشرع، ابتداءً من المعتزلة، إلى الكندي والفارابي، وابن سينا وابن رشد، وهذا الأخير خصص كتابًا للتقريب بين الشريعة والحكمة[2]، إلا أن الشيرازي تمكن من

---

(1) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، مصدر سابق، ص404، نقلاً عن مقالة: «در أمدى بر أسفار» لمهدي حائري يزدي، نشر في مجلة «ايران شناسي» السنة الرابعة، العدد شتاء 1371هـ.ش.

(2) انظر: محمد أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتعليق: أبي نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1986هـ.ق. وتجدر ملاحظة كتابه الآخر وهو: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**.

تحقيق هذه الفكرة على مستوى شامل، وجعلها في صلب منهجه الفلسفي بطريقة جديدة مبتكرة هي الممازجة، بعدما ضم إلى منظومته العرفان.

قال الشيرازي وهو يعرض لأحوال الآخرة وأسرار المعاد: «فالأولى لمثله إذا اشتاق إلى أن يفهم المطالب العلمية بالبرهان اليقيني، بعد أن أعاد النظر في كتب القوم واستفاد كثيرًا من فوايدهم، خصوصًا ما وجد في كتب الشيخين أبي نصر ـ الفارابي ـ وأبي علي ـ ابن سينا ـ في طريقة المشائين وكتب الشيخ الإلهي صاحب الإشراق، أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والمليين من العرفاء»[1].

وتقوم مشروعية الممازجة عند الشيرازي على مبدإٍ يقول: إن الوصول إلى الحقيقة يحصل من طرق متعددة، وهذا التعدد هو في حقيقته ظاهري، لأن الطرق تتطابق في مؤداها وتنتهي إلى مقصد واحد ولا يدرك هذا التطابق بين الخطابات الشرعية والبراهين العقلية إلا الولي الكامل، وهو يقول بهذا الصدد: «قد أشرنا مرارًا إلى أن الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقة الإلهية؛ بل المقصود منهما شيء واحد هو معرفة الحق الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتسمى **النبوة**، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمى **الحكمة والولاية**، وإنما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة له لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية، ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله، كامل في العلوم الحكمية، مطلع على الأسرار النبوية»[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص381 ـ 382.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص326 ـ 327.

إذن، يقدم لنا الشيرازي معرفة مزجية من العقل والشريعة والعرفان في انصهار فريد يؤسس عليه منهجه الفلسفي.

ان العقل عند ملاّ صدرا طريق رئيس لإدراك الحقائق، ولا بد من العمل **أولاً** على إزالة كل المعوقات من طريقه عبر تحصيل كمالات النفس بالرياضة الروحية، والعبادة الشرعية، والإعراض عن المعاصي والشهوات، فتتهيأ لتلقي الأنوار الإلهية، ثم تقوية العقل عمليًا عبر البحث المتواصل والغوص في العلوم وصناعة البراهين، وهو في هذا السياق يسخر من الصوفية وترهاتها التي لا أساس برهانيًا لها.

وكذلك من جدل بعض العقليين الذين يسميهم المتفلسفة فيقول مجدِّدًا هذه الرؤية للعقل:

«فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب ـ يقصد «**الحكمة المتعالية**» ـ بتزكية نفسك عن هواها فـ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها، وإلا كنت ممن أتى الله بنيانهم من القواعد فخرَّ عليهم السقف إذا أتاها، ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة جملة، فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة»[1]، والعقل في أحكامه القطعية لا يُخطئ، وهو قادر على إدراك الحقيقة التي في ميدانه، وهذه ضابطة في قبول المعطيات العرفانية والكشفية، بمعنى أنه لا يمكن قبول مدعًى كشفي يقضي العقل ببطلانه، لكن ميدان الكشف الذي لا يناله العقل هو في استقلالية عن أحكام العقل ونفيه وإثباته. وبعبارة

(1) المصدر نفسه، ج1، ص12.

أخرى، إن العقل له صلاحية الكشف عن الحقائق، وهو يكشف عن بعضها فعلاً، لكنه لا يكشف عن بعضٍ آخر، فكاشفيته تبقى ناقصة لا تكتمل إلا مع النبوة والولاية، وقد كتب بهذا الصدد: «ثم إن بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حد ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنما يعرف بطور الولاية والنبوة. ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها كنسبة نور الحس إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر فائدة وتصرف هناك»[1].

وسيكون ذلك أكثر وضوحًا مع الشيرازي، حينما يتناول علوم المبدإ والمعاد والحقائق المرتبطة بهما، حيث تعجز القوة النظرية عن الوصول إلى المراتب العليا للحقائق، ولا سيما مرتبة الأحدية للذات الإلهية المقدسة التي هي مقام تعيين الحقائق، ويُصبح لزامًا على المسافر أن يتخلص من ظلمة العالم المادي وتعيناته وحدوده، ويصل إلى المطلوب عن طريق: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾[2] [3].

لقد كان الشيرازي شديد الاهتمام لموافقة بحثه الفلسفي للدين، لدرجة كادت أن تكون «كتبه الفلسفية تفسيرًا للدين وكتبه الدينية ـ كتفسير القرآن وشرح الكافي ـ تفسيرًا للفلسفة»[4]. إنه لون جديد من التماهي بين الفلسفة والدين.

ويبدو الشيرازي هنا متشرعًا حريصًا على اتباع الدين معتقدًا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص461.

(2) سورة البقرة: الآية 282.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني، ص17.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، مقدمة الشيخ محمد رضا المظفر، ج1، ص ك.

ومسلكًا، لا يرى مجوِّزًا لمخالفته في شيء على الإطلاق، وقد كتب يقول: «ومن لم يكن دينه دين الأنبياء (ع) فليس من الحكمة في شيء، ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقائق»[1].

وأطلق أيضًا عبارته الشهيرة: «وحاشا الشريعة الحقة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية. وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنة»[2].

إن العقل بنظر ملاّ صدرا هو الوجه الآخر للمَلِك الذي يحمل الوحي ويدبر العقول، كما إن المعقول هو المرآة الحاكية عند الإنسان عن المنقول ـ أي الوحي ـ . ولنا أن نستخدم حينئذ ألفاظًا كالظاهر والباطن المتلازمين في ميدان المعرفة والإدراك، وليس من السوية أن يُرى أحدهما ولا يُرى الآخر، يقول في هذا الخصوص: «فمن أثبت فلكًا ولم ير ملكًا، وأثبت معقولاً وأنكر منقولاً فهو كالأعور الدجال، فهلاّ نظر بالعينين وما أثبت العالمين بحسب كل موجود وما جمع بين المعقول والمنقول، والعقل والشرع، فالشرع عقل ظاهر والعقل شرع باطن»[3].

وقد أرسى الشيرازي قاعدة راقية في التعامل مع الشرعيات، غير مسبوقة عند فلاسفة الإسلام، وهي أنه يكفي عدم ثبوت الاستحالة والامتناع لشيء، حتى يكون الإخبار الشرعي عنه دليل إثبات كسائر البراهين، فالنص الثابت عنده برهان في العقليات.

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج5، ص205.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص303.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص106.

وقد كتب في الرد على منكري المعاد: «كل ما أزيل عن الإحالة والإقناع قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية»[1].

أما الكشف فهو «الحصول على أمر غير متوقع وغير مسبوق بسابقة»[2].

ويُقسم الشيرازي الكشف إلى قسمين رئيسين: **كشف صوريّ** «يحصل له في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس»؛ حيث للنفس في ذاتها سمع وبصر، وشم وذوق ولمس، لكنها حواس روحية، وبتوسط هذه الوسائط تحصل المعرفة للمكاشف، وكلها حاصلة للنبي الأعظم (ص)، كما جاء في المرويات[3]. وهذا الكشف كما قد ينال الحوادث الدنيوية، يتعلق أيضًا بأمور الآخرة، وقد يرافقه اطلاع على الغيبيات، ومحلها هو القلب الإنساني، أي النفس الناطقة المنورة بالعقل العملي المستعمل لحواسه الروحانية»[4].

والقسم الآخر هو **الكشف المعنوي** وهو «المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم الحكيم، وهو ظهور المعاني الغيبية والحقايق العينية»[5].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص167 ـ 168.

(2) جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، مصدر سابق، ص383.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص149 ـ 150.

(4) المصدر نفسه، ص150.

(5) المصدر نفسه، ص151.

وهذا النحو من الكشف له مراتب:

أولها: الحدس وهو ظهور المعنى في القوة المفكرة بلا استعمال المقدمات والقياسات؛ بل «ينتقل الذهن من المطالب إلى مباديها».

وثانيها: النور القدسي وهو أدنى مراتب الكشف، وهو ظهور المعنى في القوة العاقلة.

وثالثها: الإلهام وهو ظهور المعنى في القلب.

ورابعها: المشاهدة وهو ظهور الحقيقة أو الروح في القلب.

وخامسها: الشهود وهو ظهور المعنى الحقيقي في الروح، وهو أخذ من غير واسطة عن الله العليم الحكيم على قدر الاستعداد.

والمرتبة الأخيرة هي التي تفيض على ما دونها من المراتب لأنها «كالشمس المنورة لسموات مراتب الروح وأراضي مراتب الجسد»[1].

إن السير إلى الحق عند الشيرازي لا يكتمل إلا بالكشف والشهود، فالبرهان والسير العقلي وحده لا يكفي؛ بل هو نقص في المعرفة، ولا يصل معها السالك إلى مرتبة الحكيم، كما إن الكشف وحده لا يكفي بدون البرهان، إذ لا يمكن بيان المكاشفة وإثباتها للغير إلا بالبرهان.

إن المعرفة الحقة والعلم الحقيقي إنما هو العلم اللَّدنِّي الذي قام عليه البرهان، ولذا يقول: «وحقيقة الحكمة إنما تنال من العلم اللَّدنِّي، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيمًا»[2].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص41.

ويقول أيضًا: «ولا يحمل كلامنا على مجرد المكاشفة والذوق أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان، كما إن مجرد البحث في غير مكاشفة نقصان عظيم في السير»[1].

غير أن الكشف على الرغم من أهميته الكبرى في السير والسلوك وتحصيل الحكمة، يبقى محتاجًا إلى معيارية تُصوِّب ما ضلّ منه، لأنه لا يمتلك في نفسه العصمة إلا ما كان لدى الأنبياء (ع) بعصمة من الله تعالى، وما من ميزان يوزن به الكشف إلا الشرع، فما يوافقه يؤخذ به وما يخالفه يضرب به عرض الحائط.

قال بهذا الخصوص: «إني أستعيذ بالله ربي الجليل في جميع أقوالي وأفعالي ومعتقداتي ومصنفاتي من كل ما يقدح في صحة متابعة الشريعة التي أتانا بها سيد المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله أفضل صلوات المصلين، أو يشعر بوهن في العزيمة والدين أو الضعف في التمسك بالحبل المتين لأني أعلم يقينًا أنه لا يمكن لأحد أن يعبد الله كما هو أهله ومستحقه إلا بتوسط من له الاسم الأعظم وهو الإنسان الكامل المكمل خليفة الله بالخلافة الكبرى...»[2].

ولنا بعد كل هذا أن نستخلص نتيجة مؤداها أن الشيرازي قد أقام نظامًا معرفيًا جديدًا، هو مجموعة هذه المباني والنظريات، مضافًا إلى

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص326.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **العرشية**، تصحيح وتحقيق: غلام حسين آهنى، انتشارات مولى، طهران، 1361هـ.ش، ص285.

المنهج والوسائل التي أعاد هندستها من جديد في ميدان المعرفة، وهذه النتائج الباهرة التي توصل إليها[1].

لقد حاول بعض الباحثين أن يثبت أن منهج ملاّ صدرا قد خضع مضافًا إلى تأثيرات المشائية والصوفية إلى تأثير الديالكتيك، حيث احتوى هذا المنهج على بعض مبادئ الديالكتيك خصوصًا التناقض والراوبط الوجودية.

فالمنهج الديالكتيكي يقوم «على دراسة الأشياء كما هي في الواقع. ويتطلب ذلك ملاحظة كافة التفاصيل التي ينحل إليها وجود الشيء مثل: مقوماته الخاصة وعلاقاته المتبادلة مع بقية الأشياء، الصراع في داخله وصراعه مع المحيط، ثباته وتغيره. . .».

وقد استوقفه أمران: **الأول**: خروج ملاّ صدرا على قانون عدم التناقض في بعض القضايا التي تناولها على أساس الإقرار بوحدة الأضداد. **والثاني**: ملاحظة الروابط الوجودية بين الأشياء. غير أنه يعود ويعترف بأن هذا الأمر «ليس في الوضوح والتكامل بحيث يصل إلى إنجاز مثل هذه العمليات المعقدة»[2].

ويبدو لي أنه زعم في غير محله، لأنه أغفل جملة أصول هامة في الحكمة الصدرائية، **أولها**: إضافته شرطًا جديدًا لشروط التناقض الثمانية، هي «وحدة الحمل» فلا يتحقق التناقض بدونه[3] **وثانيها**: أصالة

---

(1) انظر ما كتبه بيوك عليزاده تحت عنوان: «**تمايز ماهيت مكتب فلسفي ملاّ صدرا از ديكر مكاتب**»، خردنامه صدرا، شماره 10، زمستان 1376هـ.ش، ص94.

(2) هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، مصدر سابق، ص28 ـ 29.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **التنقيح في المنطق**، تصحيح: غلام رضا ياسين پور، تقديم: أحد فرامرز قراملكي، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، 1371هـ.ش، ص29.

الوجود ومحوريته في فلسفة الشيرازي، والذي يقتضي تلقائيًا التركيز على خصوصيات الوجود ومصاديقه في الأشياء والروابط بينها. ونشير أخيرًا إلى أن جملة من العمليات النقدية قد وُجهت إلى الحكمة المتعالية، بدعوى أنها فلسفة تلفيقية تارة وتوفيقية أخرى، ومحاولة جمع تأثري بين السينوية والإشراقية ثالثة، وأنها فكر كلامي فلسفي رابعة. . .[1].

بل ذهب المستشرق الفرنسي «دي جو بينو» إلى الاعتقاد «بأن فلسفة ملّا صدرا هي مجرد إحياء للسينوية»[2]، وهو بالتأكيد قول مفرط يجافي الحقيقة التي ظهر جانب منها في ما سبق.

---

(1) انظر: أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، مصدر سابق، ص398 إلى 403.

(2) محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسين محمد الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1409هـق/ 1989م، ص128.

توطئة فصول الكتاب

نجد أنفسنا في الفصول الآتية، التي تهدف إلى عرض المنهج الصدرائي في التأويل وتشريحه، أمام منهج متكامل يجمع بين التراث والإبداع، فلا يغيب فيه المعطى القرآني والحديثي، ولا يبعد عنه التصوف والعرفان، ولا يجافي العقل؛ بل يجري مصالحة مدهشة بين هذه العلوم التي لطالما ثار النقاش والجدل حول مدى تسالمها.

وهذه هي التركيبة الفريدة التي بنى عليها الشيرازي تأويله، فنلاحظ بوضوح العناصر المستفادة من تحقيق المعنى عند الغزالي والجمع بين الظاهر والباطن بلا مناقضة ومنافاة وإشارات العرفاء والمتصوفة كابن عربي والسيد الآملي وأذواقهم الروحية، والحرص على الظاهر عند المتكلمين الأشاعرة ورفضهم تجوّزات المعتزلة، دون أن يقبل بالحشوية التي سقطوا فيها.

إلا أن هذا المنهج لم يقبل أيضًا أن يقف عند حدود المسائل الكلامية التقليدية المتنازع فيها حول الصفات والأوضاع وآيات التشبيه، وليرد على المسالك التي أدت بأصحابها إلى التجسيم والتشبيه أو التعطيل؛ بل

تعداها إلى رؤية تأويلية شاملة للوجود ووسائطه وعوالمه، والإنسان، الذي هو في نظر أمثال الشيرازي التجلي الأعظم في الوجود لأسمائه تعالى وصفاته، والقرآن بما هو كلام إلهي مخصوص حمل في كلماته المعجزة لخاتم الأنبياء والمرسلين، والهداية التامة إلى أوضح معاني التوحيد وأروعها وأكمل الشرائع الإلهية إلى البشر.

وهذه هي الأبعاد الرئيسة لأية نظرية تأويلية متكاملة يبنى عليها في المعالجة التفسيرية لأي نص ديني، سواء أكان قرآنًا أم حديثًا.

هل نحن أمام منهج جديد في التفسير والتأويل يغاير بالكلية المناهج السابقة، أم هو استكمال وتطوير لما سبق، أم هو شيء آخر؟

ومن المؤكد أنه ليس منهجًا مغايرًا بالكلية لما سبق، لأنه يتضمن العديد من عناصر المناهج السابقة وخصائصها، كما يصعب الزعم أنه مجرد تطوير واستكمال للسابق، لأنه قد وجَّه إليه النقد اللاذع، وأحدث تغييرات إبداعية في جوانب تفسيرية هامة خصوصًا ما يرجع منها إلى المعاد، كما سنرى.

وبين التطوير والإبداع حدّ فاصل دقيق، لذا نميل إلى القول إنه نسق تأويلي جديد غير مسبوق، ونقصد به أنه حصيلة جمع فريد بين مجموعة من العناصر المتداولة وبإضافة إبداعية محورها أصالة الوجود وتشكيكها الخاصي في طرفي المبدإ والمعاد وما بينهما من الشؤون، ثم إعادة صياغة المركب النظري لعملية التأويل لتتخذ شكلاً ومضمونًا جديدًا يعالج الشيرازي على ضوئها إشكالية التأويل، وهو منهج الراسخين في العلم، كما يصر على تسميته التي استفادها من القرآن الكريم في آية

التأويل من سورة آل عمران ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[1].

وبناءً على ما تقدم، يتوجه الجهد التأويلي عند الشيرازي نحو محاور أساسية هي: الوجود والإنسان والقرآن، ليحدد لها مفاهيمها ويعالج إشكالياتها ضمن السياقات القرآنية، وروحه مسكونة بهمّ وحدة الوجود، التي تتجلى في نهاية المطاف في مطابقات وتناظرات الحقيقة الواحدة في عوالم الوجود والإنسان والقرآن بلا تفاوت.

إن هذه الخصائص تعطي لتأويل الشيرازي حق الفرادة والتمايز عن غيره، وتتيح المجال للبحث المقارن لملاحظة جوانب الالتقاء والافتراق، وهي تستحق الدراسة بصورة مفصلة عسى أن نتمكن من تسليط الضوء على جوانب منها في طي هذا البحث خلال دراسة المحاور الأساسية المشار إليها بعونه تعالى.

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

الفصل الأول

تمهيد حول تفسير الشيرازي للقرآن الكريم

أ ـ قصة التفسير

لم يباشر صدر الدين الشيرازي تفسير القرآن الكريم إلا في المدة المتأخرة من حياته أثناء اعتكافه في قم وبعده، وبعد أن بلغ أوج كماله العقلي وذروة سلوكه العرفاني، ولكنه، كسائر أهل التصوف والعرفان، كان ينتظر الإشارة الغيبية والإذن الخاص ليشرع في التفسير، وذلك لا يكون بنظره إلا عند اكتمال الشرائط اللازمة، لأن التفسير ليس عملاً لغويًا وأدبيًا؛ بل هو عند حكيم شيراز إظهار جوهر المعنى ورفع الحُجب والأستار والكشف عن الأنوار، ولعل ما كتبه في مقدمة تفسير آية الكرسي يوقفنا على قصة التفسير، حيث يقول:

«لكني منذ وقفت على خزائن تلك الأسرار واطلعت على معادن الجواهر المودعة في قلوب عباد الله وأوليائه الأبرار وعلمائه الأخيار، واستجلبت منها ما شاء الله وقدَّر عند رفع الأستار وكشف الأنوار، لم أجد مَن جانب الحق لإظهار ما جاء به باعثًا يوجب الإفادة والإظهار، ولا رغبة تدعو إلى التصريح والإظهار، فرجح عندي السكوت

والكتمان، وغلب فيَّ حكم الإخفاء على الإعلان... إلى أن قال:

«ولم يزل هذا حالي إلى أن جدّد الحق داعية العزم لهذا العبد كرّة أخرى، واهتز معه خامل الانبساط مرة بعد أولى، وتحرك خامد النشاط بشعلة ملكوتية، وأنس من جانب الطور المقدس نارًا حينما قضي الأجل الموعود في رياضة النفس وقواها المثمرة، فأسلَمَتْ وتابَعَتْ وشايَعَتْ وأطاعتْ كلمة الله.. فلما أقبل بوجه القلب على شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة، متوجهًا بشراشر هممه وقواه العلمية وجنوده العملية، منحه صاحب قدس اللاهوت ومالك ملك الجبروت عند ذلك فتحًا جديدًا...»[1].

إن حصول الإذن الغيبي بالتفسير له شرائطه الخاصة التي تنتهي بالضرورة إلى اكتمال رياضة النفس ونضج قواها التي تثمر تسليمًا مطلقًا وطاعة تامة لله تعالى، لينفتح عليه حينئذٍ ما كان مغلقًا من عالم المعنى مما لا يبلغه العقل مهما أنعم في التدبر.

ونلاحظ هنا الاستعارات القرآنية في قصة موسى كليم الله واللغة التأويلية الخاصة للشيرازي، المفعمة بالرمز والإشارة إلى الحالات الروحية التي كان يعايشها.

لقد كان الشيرازي مترددًا في بادئ أمره في ولوج عالم التفسير والتأويل، ليس لأنه قد تهيب ذلك كما اعترف «لكونه أمرًا عظيمًا وخطبًا جسيمًا»؛ بل لأنه قد «نشأت في زماننا هذا قوم يرون التعمق في العلوم

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص7.

الإلهية والتدبر في الآيات الربانية بدعة ووبالاً، ومخالفة أوضاع الجماهير خدعة وضلالاً»[1].

لكن كما صرّح «قد صدر أمر من آمر قلبي، ووردت إشارة من سرٍّ غيبي، قد نفذ حكمه وجزم وجرى قضاؤه وحتم بإعلان طائفة من رموز إلهية، وإظهار مسائل من علوم قرآنية وإشارات نبوية وأسرار إيمانية ولوامع حكمية ولوايح باطنية متعلقة بعجايب التنزيل السبحاني وغرايب التأويل القرآني»[2].

ب ـ مقدمة التفسير

مهد صدر الدين الشيرازي لتفسيره بمقدمة هي كتابه المعروف بـ: «**مفاتيح الغيب**»، اعتبرها مفاتيح للعلوم الحقيقية، وهي مجموعة من القواعد والقوانين التي يستعان بها على فهم معاني التنزيل وأسرار التأويل فقال:

«ولنشرع في مصادرات يتعاطاها علم التأويل، ومقدمات يعين فهمها على فهم معاني التنزيل، فإن كل علم له ماهية وموضوع، ومبادٍ ومسائل وغاية، يجب على الطالب أن يعلم ما هو، وفيما هو، وممّا هو، ولِما هو»[3].

والواقع أن هذه المقدمة تكتسب أهمية بالغة في سياق دراسة تفسير

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص4.

(2) المصدر نفسه، ص2 ـ 3.

(3) المصدر نفسه، ص9. وقد صرح ملاّ صدرا أن تفسيره الذي سماه (**التفسير الكبير**) قد افتتحه بـ: (**مفاتيح الغيب**)، (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص198).

الشيرازي لأنها المدخل الحقيقي لفهم هذا التفسير. فالفلسفة عنده «امتداد لتفسير القرآن، كما إن تفسير القرآن عنده امتداد لفلسفة الوجود، إذ القرآن نسخة مكتوبة عن الوجود بنظامه الكلي الإلهي، والوجود تمثل عيني عن القرآن»[1].

وبعبارة أخرى، فإن تفسير القرآن بعينه تفسير للوجود، لأنه ينطلق من مبدإ تطابق العقل والدين أو الشريعة، وأن القرآن بما هو كلام إلهي موحى يطابق الوجود بحقائقه في قوسي النزول والصعود. والمراد من قوس النزول هو السير النزولي في مراتب الوجود وتنزله إلى الأدنى فالأدنى واختلاطه بالأعدام وتلبسه بالخفاء حتى يصل إلى أضعف مراتبه التي هي محض الاستعداد، ليبدأ بعدها قوس الصعود بالخروج عن الخفاء إلى الظهور والتجلي التصاعدي ليصل إلى أعلى مراتب الظهور والتحقق بالفعل الذي هو الكمال، مما يعني اقترابه أكثر فأكثر من مبدإ الكمال والجمال وهو الحق تعالى[2].

«إن جميع أفراد الناس ممّن يوجد لديهم الحركة المعنوية نحو الآخرة، إلا أنهم يتفاوتون في كيفية هذه الحركة، ويتفاوتون في درجات القرب والبعد من الله»[3].

ومن الواضح في هذه المقدمة أنه قد امتزجت فيها المعطيات الدينية بالآراء الفلسفية والكلامية والذوق العرفاني الخاص، وفق منهج صدر

---

(1) المصدر نفسه، مقدمة محمد خواجوي، نح.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص53 ـ 55، حول تعريف السفر للإنسان الى الله والسلوك له نحو الدار الآخرة.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص54.

الدين الشيرازي المزجي الذي استخدمه في «**الحكمة المتعالية**».

ومع ذلك فإن هذا المدخل، أعني مقدمة التفسير، على الرغم من أهميته وغناه، فإنه تعرض للنقد لجهة أنه لم يتوسع في الاستفادة من الطريقة العرفانية في التفسير والتي كان من الممكن أن تستخدم بصورة أكثر فاعلية، لكي تتوسع دائرة الشرح والتفسير للمسائل الدينية، وفق ما يؤمن به من الطريقة المزجية التي يغلب عليها الذوق العرفاني[1].

لقد توزعت المقدمة على عشرين مفتاحًا تناول فيها محاور أساسية هي:

أولاً: القرآن الكريم وما فيه من أسرار ومقاصد هي مواضيع القرآن واهتماماته الرئيسة وآداب النظر فيه ومسالك التأويل.

ثانيًا: العلم وحقيقته وفضله في الكتاب والسنة ومراتبه خصوصًا الكشف وأنواع المكاشفات والفرق بين الإلهام والوسوسة ويستطرد في هذا المحور فيذكر حقيقة الشيطان والجن وما يتصل بهما من تساؤلات الخلقة والأفعال والتأثير.

ثالثًا: معرفة الحق جلّ وعلا ذاتًا وأسماءً ونعوتًا وأفعالاً.

رابعًا: معرفة العالم الروحاني وما يتصل به من الملائكة والجواهر العقلية.

خامسًا: العالم الجسماني وحدوثه وزواله، وهنا يعطي اهتماما خاصًا للسماء ومطابقتها للإنسان.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، مقدمة محمد خواجوي، سويز.

سادسًا: الإنسان في مبدئه وحقيقة تكونه وحقيقة النفس الإنسانية، وسلوكه إلى الله تعالى وما يرتبط به من النبوة والولاية والرياضة والعقل.

سابعًا: المعاد وعالم الآخرة وأحوال يوم القيامة ومقاماتها ومنازل الناس فيها.

ويبدو لنا جليًا فرادة هذه المقدمة وانسجامها مع المسلك الفلسفي العرفاني للشيرازي بحيث إنها لا تشابه المقدمات المتعارفة للتفاسير.

ج ـ مقدار ما فسره

عثر المحققون والمتبعون لأعمال صدر الدين الشيرازي على مجموعة من التفاسير بقلمه، عمل الباحثون على تحقيق نسخها وطبعها، وهي كالآتي:

سورة الحديد، سورة الأعلى، آية الكرسي، سورة السجدة، سورة الطارق، سورة يس، آية النور، سورة الزلزلة، سورة الواقعة، سورة الجمعة، سورة الفاتحة، وسورة البقرة إلى الآية 65.

وقد جمع هذا التفسير مرتبًا بترتيب المصحف الشريف على الرغم من عدم اكتماله.

إلا أنه قد نسبت إليه تفاسير أخرى، جزم بعض المحققين بعدم صحتها، «ففي مكتبة ملك بطهران ضمن مجموعة برقم (1236) يوجد تفسير سورة «الكافرون» منسوبة إليه. والنسبة منحولة بلا تردّد. كما نسب إليه في «**الذريعة**» تفسير سورة الطلاق وذكر أنه مطبوع ضمن مجموعة تفاسيره ولا شك أنه سهو منه رحمه الله»[1].

---

(1) والناسب هو محمد محسن الطهراني، في كتابه: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، وهو مصدر سابق.

أما أول ما فسّره فقد يُقال إن النص الذي كتبه في مقدمة تفسير آية الكرسي، والذي يروي فيه قصة التفسير وكيف تردد ثم عزم عليه، «فمنحه صاحب قدس اللاهوت ومالك ملك الجبروت عند ذلك فتحًا جديدًا...»[1]، يدل على أن أول ما فسره كان آية الكرسي. لكن المتابعة للمسألة توقفنا على نص آخر في «**شرح أصول الكافي**» يصرح فيه أن أول ما شرع في تفسيره هو سورة الحديد حيث يقول:

«ثم من النوادر الغريبة أن هذا العبد المسكين كان في سالف من الزمان متأملاً متدبرًا على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني آياته ورموزها وإشاراتها، وكان المنفتح على قلبي من آيات هذه السورة وإشاراتها أكثر من غيرها ـ يقصد سورة الحديد ـ، فحداني ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية والدواعي العلمية والإعلامات السرية إلى أن أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد، فشرعت وكان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لفرط شغفي وقوة شوقي بإظهار ما ألهمني ربي من عنده وإبراز ما علمني الله من لدنه من لطايف الأسرار وشرايف الأخبار وعجايب العلوم الإلهية وغرايب النكت القرآنية والرموز الفرقانية والإشارات الربانية، ثم بعد أن وقع إتمام تفسيرها مع تفسير سور وآيات عدة أخرى كآية الكرسي وآية النور، واتفقت عقيب سنتين أو أكثر مصادفتي لهذا الحديث والنظر فيه بغير الاعتبار فاهتز خاطري غاية الاهتزاز...»[2].

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، مصدر سابق، ج5، ص7.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص248. ويقصد بالحديث الذي علق عليه هو الحديث المرفوع الى الإمام علي بن الحسين السجاد (ع) وفيه: سئل علي بن الحسين(ع) عن التوحيد، فقال: «إن الله عزوجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾، والآيات من سورة الحديد الى قوله: ﴿عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، فمن رام وراء ذلك فقد هلك»، ص246.

مع الإشارة إلى أن شيئًا من ذلك لا يظهر من مقدمة تفسير السورة[1].

وأما آخر ما فسّره الشيرازي فيصعب تحديده إلا على نحو الظن. إذ يمكن بملاحظة ما كتبه حول تفسيره للقرآن، وخصوصًا في مقدمات تفسير السور والآيات، أن نحدد المتقدم والمتأخر منها لنصل إلى تحديد قريب لآخر ما فسره.

ففي مقدمة تفسير سورة الواقعة قال:

«ففسرت كثيرًا من الآيات والسور الطوال والقصار كما قص الله وأراد خالق القوى والأقدار، وأنشأ وأفاد واهب العلوم والأنوار. فأردت الآن أن أكتب ما اجتمع لي وخطر ببالي من نكات التنزيل ومعارف التأويل المتعلقة بهذه السورة...»[2].

ثم نجده يقول في مقدمة تفسير سورة السجدة:

«... فرفعت الحجب عن بعض سوره وآياته، وكشفت قناع الغمة عن وجه بيّناته، مثل آية الكرسي وآية النور وسورة يس وسورة الحديد والواقعة والأعلى وسورة الطارق والزلزلة وغيرها من المتفرقات...»[3].

وبناءً على ما تقدم، فلم يبق مما فسّره كما وصل إلينا إلا سورة الجمعة والفاتحة والبقرة، وهو قد صرّح في مقدمة تفسير سورة الواقعة

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص157 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص ـ 10 ـ 11

أنه قد فسّر بعض السور الطوال وليست إلا سورة البقرة، فانحصر أن يكون آخر ما فسَّره إما سورة الجمعة وإما سورة الفاتحة، علمًا أننا لا نجد فيهما ما يشير إلى تقدم إحداهما على الأخرى.

وتنبغي الإشارة إلى أن ما يزيد الأمر صعوبة أنه كان يرجع إلى تفسيره فيزيد فيه ويشير إلى التفسير اللاحق فيبدو وكأنه سابق، كما يظهر في أول تفسير سورة يس حيث قال:

«وقد مرت الإشارة في سورة السجدة إلى قاعدة كلية في الحروف المقطعة»[1]، في حين أنه يشير في سورة السجدة ـ كما تقدم ـ إلى أنه قد فسّر سورة يس من قبل.

د ـ مصادر التفسير

تتنوع مصادر التفسير عند الشيرازي، مما يكشف عن غنى البحث وتعدد أبعاده، وسعة علم حكيم شيراز واطلاعه وتضلعه في مختلف العلوم. وقد سخَّر ذلك كله في تفسيره الذي راح يتوسع ليراعي أكثر فأكثر المقتضيات الأدبية على الرغم من تشدده في طلب عالم المعنى والإشارات الذوقية والمطالب الحكمية[2].

ففي مطلع التفسير عند ذكر معاني الكلمات والقراءات فإنه يرجع إلى تفسير «**مجمع البيان**» وتفسير «**مفاتيح الغيب**» أو التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، وأحيانًا يرجع إلى تفسير النيسابوري. ومن الملاحظ أن

---

(1) المصدر نفسه، ج6، ص19

(2) انظر على سبيل المثال: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، أواخر سورة البقرة، ج4؛ ومراعاته للنواحي الأدبية ومتطلبات المعنى تبعًا للطبرسي في **مجمع البيان**، والزمخشري في **الكشاف**، والرازي في **التفسير الكبير**.

نقله عن «**مجمع البيان**» كثير في سائر تفسيره سواء في معاني الآيات أم في نقل الروايات والأخبار وغير ذلك[1].

ومع ذلك لم يكن موضع تهمة عند الباحثين والناقدين، بخلاف كثرة نقله عن فخر الدين الرازي حيث اتهمه بعضٌ بنقل تفسير سورة كاملة بلا فرق إلا في بعض الكلمات الزائدة التي لا يضر إسقاطها في أصل المطالب[2].

ولا شك في استفادة الشيرازي من تفسير فخر الدين الرازي واستعانته به، لكن ذلك في سياق عرض ما ذكره السابقون المبرزون في المطالب العقلية والحكمية، إلا أنه يزيد عليها بما يراه من إضافات عرفانية أو حكمية أو غيرها، وينتقي من الآراء ما يراه موافقًا لمسلكه. وهذا ما دعا بعضٌ إلى اعتبار هذه التهمة تفريطًا بهذه الإضافات وتجاهلاً لها[3].

وفي سعيه إلى تطبيق منهج التفسير الموضوعي من جهة، وتفسير القرآن بالقرآن من جهة أخرى، فهو يكثر من الإحالة على القرآن واستحضار الآيات المتعلقة بموضوع البحث.

---

(1) انظر على سبيل المثال: تفسيره (أي ملاّ صدرا) لسورة الفاتحة، ص9؛ حيث يكثر النقل عن الطبرسي؛ وحول «تقديم الرحمن على الرحيم»، ص87؛ وحول «مالك يوم الدين»، ص107؛ وحول «إياك» ص113؛ وحول «الصراط»، ص130؛ وحول نظم السور وترتيبها، ص229؛ (وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الإحالات هي على طبعة دار التعارف).

(2) انظر: ما ذكره المحدث النوري حول تفسير سورة الأعلى حيث قال: «وللمولى المتقدم ـ يقصد الشيرازي ـ رسالة في تفسير هذه السورة المباركة، ولما عرضناها على تفسير الرازي لم نجد بينهما فرقًا إلا في بعض كلمات زائدة لا يضر إسقاطها في أصل المطالب». (حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق، ج2، الخاتمة، ص247).

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج1، مقدمة محسن بيدارفر، ص119. ويذكر على سبيل المثال أن التسبيح السابع في تفسير السورة لم يكن سوى سطرين عند الرازي في حين أنه ست صفحات في تفسير الشيرازي.

ومن مصادره أيضًا الأخبار والروايات عن النبي وأهل البيت (ع) التي يستقيها من كتب الحديث عند السُّنة والشيعة من المسلمين.

من كتب أهل السُّنة صحيح البخاري وصحيح مسلم وكتب السنن كالترمذي وابن ماجة ومسند أحمد بن حنبل. ومن كتب حديث الشيعة الكافي للشيخ الكليني، وكتب التوحيد والأمالي ومعاني الأخبار وعيون أخبار الإمام الرضا (ع) للشيخ الصدوق، والمحاسن للبرقي ونهج البلاغة الذي روى نصوصه المختارة الشريف الرضي عن الإمام علي (ع).

وأما في المذاهب والنحل فهو ينقل عن الملل والنحل لعبد الكريم الشهرستاني وعن أوائل المقالات للشيخ المفيد.

وتأخذ المصادر الفلسفية والكلامية والصوفية والعرفانية الحيّز الأكبر من منابع تفسير الشيرازي، وهو أمر متوقع ممن سلك مسلكه ونحا منحاه في الحكمة والعرفان. فهو حينما تدعو الحاجة، وهي كثيرة في تفسيره، يحيل على كتب الحكماء والمتكلمين وأرباب السلوك، خصوصًا فصوص الحكم والفتوحات المكية للشيخ محيي الدين بن عربي الأندلسي الطائي، ورسائل إخوان الصفا، والإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا، وإحياء علوم الدين للشيخ أبي حامد الغزالي، وتجريد الاعتقاد للمحقق الخواجة نصير الدين الطوسي، وعوارف المعارف للسهروردي، والتلويحات للشيخ السهروردي المقتول شيخ الإشراق، وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وهو لا ينسى النقل عن الأثولوجيا لأرسطو طاليس شيخ اليونانيين.

وأما كتبه ومؤلفاته فكثيرة الإحالة عليها خصوصًا مفاتيح

الغيب[1] الذي جعله مقدمة لتفسيره، ومجموعة من الأصول الموضوعة والقواعد التي يبنى عليها التأويل، مضافًا إلى المبدإ والمعاد والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة وغيرها.. وهو بالمناسبة يكرر المطالب والعبارات وينقلها من كتاب إلى آخر في استفادة مشروعة[2].

هـ ـ طريقته في التفسير

يبدأ صدر الدين الشيرازي تفسير السورة بمقدمة تشتمل أولاً على خطبة يتفنن فيها في إظهار المعاني الفلسفية بلغة مشبعة بالاصطلاحات، لكنها لغة أدبية تتمتع بجماليات خاصة من خلال استحضار التراكيب والألفاظ القرآنية، ولا مانع لديه من أن يرصعها بالسجع، فيقول مثلاً في مقدمة تفسير سورة يس:

«سبحانك سبحانك من مبدع أفاد بإلهيته وجود الجواهر القادسات، وأجاد بحكمته صور حقائق الماهيات، فكتم في حجب الجبروت ومكامن الملكوت ما كتم وستر، ثم كشف عن مكنونات علمه وقدرته، وأظهر أجمل الأشياء في قضائه السابق أولاً، ثم فصل وقدَّر، وأنشأ مفردات الوجود ومبسوطاته ومركباته ومحسوساته في دفتر استعداداتها، وسجلات دورات أزمنتها وأوقاتها، وألواح أرقام تشكلاتها وهيئاتها على

(1) انظر على سبيل المثال: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم، سورة الفاتحة**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص9 و16 و45 و89.

(2) انظر على سبيل المثال: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، مقدمة خواجوي.

وفق ما كتب بيمنه وصورها في الرقم الأول والقضاء المجمل من كتابه المبين، ولوحه المحفوظ عن مس الشياطين، المكنون عن الحواس والعيون، الذي لا يمسه إلا المطهرون عن أدناس الوساوس والأوهام. . . »[1].

وهذه البداية هي بمنزلة التحميد التي تبدأ بها الخطبة عادة[2]. ثم يذكر بعدها ما يتصل بالقرآن وخصائصه وهدايته للناس وما أودع الله تعالى فيه من أسرار، ثم يعرض لخصوصية السورة أو الآية القرآنية وما جاء حولها في الأخبار مما يظهر فضلها وثوابها، لينتهي بالمقدمة إلى ذكر أهم المواضيع والمعاني التي تعالجها مع شيء من التوضيح. وعلى سبيل المثال يقول حول سورة يس: «فهكذا سورة يس لما ذكر فيها من عظائم الأسرار الإلهية والعلوم الربانية، ولطائف معرفة المبدإ والمعاد، ودقائق كيفية الوحي والرسالة، ونشوء الآخرة لنفوس العباد، وأحوال الخلائق في السعادة والشقاوة يوم القيامة، وفناء الكل ورجوعها إلى الواحد القهار، فإن هذه المعارف هي الغاية القصوى لاستكمال الإنسان، ولأجل الاهتداء إليها خلق الله هذا الخلق وكلفهم بالإيمان، ولأجلها بعث الرسول وأنزل القرآن...»[3].

والشيرازي دأبه هنا أن يتناول الآيات آية آية، فيقف عند ظاهرها

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج6، ص7.

(2) وإنما لجأ إلى ذلك لأن تفسيره كان عبارة عن رسائل متفرقة ومستقلة جمعت في هذا التفسير.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج6، ص17.

ومعناها وما ذكره المفسرون، ثم يوجه النقد إلى أقوالهم، ويشير إلى ما يحضره من سرٍّ في المعنى أو قاعدة ذوقية أو عقلية تنطبق على الآية وتفيد معنى جديدًا، وقد يتسع البحث إلى «مكاشفة قلبية» أو «تنبيه عرفاني» أو «رمز عرشي» وغير ذلك من اصطلاحات الشيرازي في عنونة البحوث الاستطرادية[1].

و ـ منهج تفسير القرآن

يعتبر تفسير صدر الدين الشيرازي للقرآن الكريم امتدادًا للتفسير الشيعي الذي يستند في الجانب المأثور منه إلى ما روي عن أهل البيت (ع) فيستفيد منه إلى الحد الأقصى، وهو قد أجاد الاستفادة، خصوصًا وأنه قد عمل على شرح كتاب «أصول الكافي» للشيخ الكليني الذي يعد الأساس الروائي للعقيدة الإسلامية عند الشيعة في مجال التوحيد والنبوة والإمامة. ومن جهة أخرى فإنه جعل الإمامة المعصومة التي هي استمرار للروح النبوية، محورًا في الشرح والتفسير. فهو في التفسير للقرآن الكريم كشرحه لأحاديث «أصول الكافي» قد أقام «صرحًا لفلسفة التشيع النبوية» على حد تعبير هنري كوربان[2].

وهو تعبير دقيق يقصد به التفسير الفريد الذي يلتقي فيه على نحو متماهٍ إلى أبعد الحدود العقل بالوحي والروح.

فالقرآن الكريم هو الكلام الإلهي المباشر إلى الناس ليرتقوا به نحو

---

(1) انظر هذه العناوين في تفسير سورة يس على سبيل المثال: (المصدر نفسه، ج6)، وكذلك تفسير آية النور: (المصدر نفسه، ج5).

(2) هنري كوربان، **الإمام الثاني عشر**، ترجمة وتحقيق وتقديم: نواف محمود الموسوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م، ص38.

الكمال الإنساني، وهو غذاؤهم في هذا الطريق. إن القرآن مائدة سماوية فيها غذاء لكل النفوس المتطلعة إلى الحكمة والبرهان أو الخطابة والموعظة وبألوان شتى[1].

من هنا يلزم أن يحدد المسلك المناسب لتفسير القرآن الكريم مقابل المسالك الأخرى التي لا تلبي تعطشه إلى الحكمة والبرهان ومعاينة المعاني الكشفية والأنوار القدسية. وبعض آخر منع التأويل ورفع ظواهر الآيات وحرف معانيها إلى غير الحقيقية كالمعتزلة، وبعض آخر منع التأويل ووقف على الحرف رافعًا للعقل ومعطلاً له، كما فعل الحنابلة أتباع أحمد بن حنبل، وبعض آخر سعى إلى الاقتصاد في التأويل فقبله في أحوال المبدإ وما يرجع إليه في بحث التوحيد والصفات، ومنعه في أحوال المعاد والآخرة كما فعل الأشاعرة، أصحاب أبي الحسن الأشعري، وأما مسلكه فهو الذي يسميه مسلك الراسخين في العلم والحكمة الذين جمعوا بين العقل والروح. فيقول مفندًا هذه المسالك التفسيرية وناقدًا لها:

«قد ظهر وتبين لك مما تلونا عليك أن لأصحاب المسالك التفسيرية أربعة مقامات:

فمن مسرف في رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة، حيث انتهى أمرهم إلى تغيير جميع الظواهر في الخطابات الشرعية الواردة في الكتاب والسُّنة إلى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والصراط والكتاب... ومن مقترٍ غالٍ في حسم باب العقل كالحنابلة أتباع أحمد بن حنبل حتى

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص304؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص215.

منعوا تأويل قوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾، وزعموا أن ذلك خطاب بحرف وصوت يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد من الله في كل لحظة بعد كل مكون. . .

وأما المقام الثالث فهو طائفة ذهبوا إلى الاقتصاد في باب التأويل ففتحوا هذا الباب في أحوال المبدإ وسدوها في أحوال المعاد، فأوّلوا أكثر ما يتعلق بصفات الله من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيء، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن الأشعري، وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله ما لم يؤوله الأشاعرة، فأولوا السمع إلى مطلق العلم بالمسموعات والبصر إلى العلم بالمبصرات... ومن ترقيهم إلى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وأنكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة إما معذبة بعذاب أليم وإما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس...

وأما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر فشيء دقيق غامض لا يطلع عليه إلا الراسخون في العلم والحكمة والمكاشفون الذين يدركون الأمور بنور قدسي وروح إلهي لا بالسماع الحديثي ولا بالفكر البحثي»[1]. وتظهر لنا معالم هذا المنهج كما يلي:

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، ص84 ـ 86. ويبدو أن ملاّ صدرا كان يكرر بعض المطالب وينقل عن بعض كتبه إلى ما يؤلفه من جديد، فما نقلناه قد أورده تقريبًا بنصه في: **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص151 وما بعدها.

1 ـ المزج والتركيب

إن من الواضح أن المسلك الذي سلكه الشيرازي في التفسير هو مسلك ومنهج يمزج فيه بين النقل والعقل والقلب، كل بحسب مظاهره وروافده التي ينبغي تفصيلها. وأمام ثنائية الظاهر والباطن التي شكلت همّ المفسرين، فإن الشيرازي توجه نحو إعطاء الأولوية لفهم باطن القرآن معرضًا عن صرف الجهد في ظاهره التي لا يراها مهمة ومن شغل العارف الحكيم؛ بل إن لهذه الجوانب من التفسير أهلاً قد نصبهم الله تعالى لتحصيلها وكسبها.

فيقول في أول تفسير البسملة من سورة الفاتحة:

«اعلموا أيها المعتنون بفهم معاني الكتاب هداكم الله طريق الصواب، أن ها هنا أبحاثًا لفظية بعضها متعلقة بنقوش الحروف وهيئاتها الكتبية، وصور الألفاظ وصفاتها السمعية، نصب الله لها أقوامًا من الكتّاب والقرّاء والحفّاظ، وجعل غاية سعيهم معرفة تجويد قراءتها، وتحسين كتابتها، وبعضها متعلق بمعرفة أحوال الأبنية والاشتقاقات وأحوال الإعراب والبناء للكلمات، وبعضها متعلق بمعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة والمركبة. وهذه كلها دون ما هو المقصد الأقصى والمنزل الأسنى»[1].

بل إنه يرى أن الانشغال بالظواهر يحجب الإنسان عن الوصول إلى حقائق القرآن؛ إذ «معظم الآفات الحاجبة للإنسان عن درك حقائق القرآن، الاغترار بظواهر الأخبار، والاحتجاب بأوائل الأنظار، من دقائق

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص37 ـ 38.

العلوم الجزئية ومعارف الأحكام الفرعية، وإلا فما من شيء إلا وفي القرآن ما يكشف عن حقيقة ذاته، ويسهل السبيل إلى نيل كنه صفاته، لكنك أيها المغرور المسرور بما عندك من القشور محجوب عنه... كل ذلك لإعراضك عن العلوم الربانية، وأسرار التنزيل من الحكمة الإلهية التي من يؤتها فقد أوتي خيرًا كثيرًا»[1].

ويحذر الشيرازي من حجاب الظاهر ويستشهد لذلك بأن الجاهلين من أهل مكة كأبي لهب وأبي جهل وغيرهما كانوا عربًا عرباء وفصحاء يعرفون دقائق العربية وألفاظها وطرق تأدية الكلام، لكن لأنهم كانوا من أهل الغفلة والحجاب الكلي عميت قلوبهم عن مشاهدة الحقائق وسماع ذكر الحبيب وإليهم أشار تعالى بقوله: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ﴾[2].

2 ـ الاعتناء بالظاهر

لا يرمي الشيرازي من وراء ذلك كله إلى أن يدعوَ إلى إسقاط الظاهر وتجاوزه، وإنما إلى عدم الوقوف عنده إلا بمقدار الحاجة للإرتحال عنه مكتفيًا، نحو حقائق القرآن وبواطنه، التي هي محجة العارف المفسر. فالظاهر هو البداية التي لا بد من حمل الألفاظ على وفقه أي المعنى الموضوع له بلا تأويل ولا تعطيل، «قال بعض العلماء: المعتقد إجراء الأخبار على هيئتها من غير تأويل ولا تعطيل، ومراده من التأويل حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، والتعطيل هو التوقف في قبول ذلك المعنى»[3].

---

(1) المصدر نفسه، تفسير سورة السجدة، ج8، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص17، والآية من سورة الشعراء وهي الآية 212.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص343.

ويبدو أن بعضًا هذا في كلامه هو الغزالي الذي سلك الشيرازي مسلكه في التعامل الظاهر، إلا أنه زاد عليه في البراهين الحكمية كما سنوضح.

فهو يرفض تأويل ألفاظ القرآن الكريم بأن يحملها على المجاز، أو أن يتأوّلها بالوجوه العقلية، كما فعل المعتزلة، ويرى لزوم حملها على الظاهر الذي هو معناها الحقيقي، وعلى ضوء ذلك تفهم معانيها، ولا استثناء في ذلك إلا لما يحصل بكشف عرفاني خاص، من خلال الإشارات واللطائف التي تلوح للعارف فيدرك من المعاني ما يدرك. لكن مع ذلك، يذهب الشيرازي إلى أن المعنى واحد في حين أنه متعدد بسبب تعدد مراتبه بحسب العوالم التي يتنزل فيها، وهي في تصوره الفلسفي ثلاثة عوالم: عالم الصورة، وعالم المعنى (عالم الغيب)، وعالم الحق (غيب الغيب).

«فجميع ما في هذا العالم ـ يقصد عالم الدنيا ـ أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة، التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثم ما خلق في العالمين شيئًا إلا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان»[1].

وهو يشير بذلك؛ بل يصرح في ما بعد، إلى نظرية المطابقة في إحدى تطبيقاتها المهمة وهي تطابق العوالم، حيث يكون الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا الفصل إلى حقيقة الحقائق. ومرد هذه النظرية في الواقع إلى نظريته في وحدة الوجود المشككة والتي

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، تفسير آية الكرسي، ص154 ـ 155.

مؤداها أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متفاوتة يرجع فيها الأدنى وجودًا إلى الأعلى وجودًا الذي بدوره يشتمل على كمال الأدنى وزيادة. فالكثرة مرجعها إلى الوحدة، والوحدة هي في عين الكثرة.

والمهم في النظرية أن الظاهر هو من جملة مراتب المعنى في الفهم اللغوي، فلا يمكن تجاهله لأنه يحمل الحقيقة الواحدة ذاتها ولكن في مرتبته الخاصة الضعيفة.

ويعطي لذلك مثالاً واضحًا حول لفظ (العرش) فإنه في ظاهر الإنسان هو قلبه، وفي باطنه هو روحه النفساني، وفي باطن باطنه هو نفسه الناطقة، التي هي محل استواء الروح عليه بخلافة الله تعالى في هذا العالم الصغير[1].

إذن، في منهجه التفسيري لا يتجاهل الشيرازي الظاهر القرآني؛ بل يتعامل معه في الحدود التي يراها مقبولة، وبالأدوات المناسبة له، فالتفسير اللغوي حاضر بين يديه، وكذلك القراءات وغيرها، ولا يفوته استخدام الأمثال والأشعار والقصص في الفرص المناسبة[2].

3 ـ تفسير القرآن بالقرآن

من جهة أخرى، نجده يكثر من استحضار الآيات القرآنية للاستشهاد بها للمعنى أو تأييد بعض الأفكار في سياق التفسير[3]، وهو ما ينسجم

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص155.

(2) انظر مثال ذلك: في المصدر نفسه، ج1، تفسير سورة الفاتحة، ص9 ـ 108 ـ 113 ـ 162 ـ 175 ـ 197 ـ 219 ـ 229.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج1، تفسير (اهدنا الصراط المستقيم) من سورة الفاتحة؛ حيث حشد الآيات المتعلقة بالهداية وعلاقتها بالصراط، ص129، 134؛ كذلك:=

مع منهج تفسير القرآن بالقرآن. فمثلاً حينما يتحدث عن تفاوت أفراد الناس واختلافهم في قابليتهم واستعداداتهم، يستحضر الآيات الدالة أو المشيرة إلى هذا المعنى فيقول:

«ثم لا شيء من أفراد نوع واحد أكثر اختلافًا وتفاوتًا من أفراد البشر كما قال تعالى:

﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[1]، وقال: ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾[2]، وقال:

﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾[3]»[4].

وفي أول سورة الحديد حول قوله تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[5] وبعد أن يعرض لأقوال الأعلام المفسرين يقول:

«هذا تمام كلام الأعلام في هذا المقام، ولا يخفى عدم ملاءمة كل من التأويل والتخصيص المستفاد من كلامهم لكثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على تسبيح جميع الموجودات حقيقة ـ حتى

= المصدر نفسه، تفسير (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، ص189 ـ 193. وانظر استفادته المطابقة بين مقامات الدعاء في القرآن ومقاطع سورة الفاتحة، (المصدر نفسه، ص223 ـ 225).

(1) سورة نوح: الآية 14.
(2) سورة الزخرف: الآية 32.
(3) سورة الإسراء: الآية 21.
(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص139.
(5) سورة الحديد: الآية 1.

المسمى بالجماد والنبات ـ، منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾[1] ومنها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ﴾[2]، وفي هاتين الآيتين، إشعار بأن هذا التسبيح فطري وسجود ذاتي نشأ عن تجلي الحق لكل من خلق وأنطقه الذي أنطق كل شيء، فأحبوه وتواضعوا له من غير تكليف؛ بل اقتضاء ذاتي طباعي...»[3].

وحول قوله تعالى في سورة السجدة: ﴿كُلَّمَآ أَرَادُوٓا۟ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنْهَآ أُعِيدُوا۟ فِيهَا﴾[4]،

يقول: «والآيات الدالة على أن أهل الحجاب الكلي، والمتوغلين في الحسيات، اضطروا إلى التردي والتقلب في النار كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[5]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفْتَدُوا۟ بِهِۦ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[6]، وقوله: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ﴾[7]، وقوله: ﴿أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ

---

(1) سورة النور: الآية 41.

(2) سورة الحج: الآية 18.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص165.

(4) سورة السجدة: الآية 20.

(5) سورة البقرة: الآية 167.

(6) سورة المائدة: الآية 36.

(7) سورة المائدة: الآية 37.

فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2]»[3].

بل يمكننا الاستنتاج أن الشيرازي يسعى إلى الاستلهام بالتدبر في الآيات، ليستنبط منها المعنى الفلسفي أو العرفاني، أو المعنى المتمم لهذا المعنى، وبلا تعسف ظاهر، وبنحو لا يتعارض مع الفكرة الدينية، طبقًا للقاعدة الحكمية الدينية التي أكد عليها، فالفلسفة التي تتعارض مع الدين هي فلسفة مذمومة، ومن الجهل أيضًا أن ننسب إلى الدين والشريعة ما ينافي حكم العقل الصريح، وما بينهما فللحكيم والعارف فضاء رحب للإبداع والإشراق في فهم القرآن.

4 ـ الحديث الشريف

والعنصر الآخر في منهجه التفسيري هو الحديث الذي نجده حاضرًا بقوة[4].

ولا ننسَ أن الشيرازي راوٍ وناقدٍ للحديث بل مولع به، تأثر بأستاذه الشيخ البهائي، وهو أحد مصادر إلهامه الفلسفي والعرفاني وموضوع الشرح والتفسير عنده، اقتداءً بأستاذه السيد الميرداماد، بشهادة شرحه لكتاب «**أصول الكافي**».

---

(1) سورة المائدة: الآية 41.

(2) سورة البقرة: الآية 126.

(3) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص132

(4) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج1، سورة الفاتحة، حيث استحضر الشيرازي ما يقرب من اثنين وثمانين حديثًا من بينها أحاديث قدسية في سياق تفسير السورة.

ونسجل هنا على استخدام الشيرازي للحديث الملاحظات الآتية:

أولاً: أنه اعتمد في تفسيره على كمّ كبير من الأخبار المروية عن طريق السُّنة وفي كتبهم، إلى جنب الأحاديث المروية من طرق الشيعة.

ويمكن أن نفهم ذلك على أنه مؤشر على النفوذ العلمي السُّني القوي الذي كان لا يزال حاضرًا في إيران إبان العهد الصفوي، وخصوصًا لدى التيار الصوفي، إلى حين تمكن التيار الحديثي والفقهي الشيعي من أن يبسط نفوذه وسلطانه في إيران. وقد عزز ذلك النفوذ الاعتماد عند أمثال الشيرازي من المهتمين بالحكمة والتصوف على النقولات الصوفية السنية الغنية بالأحاديث النبوية.

ويمكن لنا أيضًا أن نفهم هذه الظاهرة على أنها رغبة من الشيرازي لإظهار نوع من القراءة المقارنة للأخبار المفيدة في هذا اللون التفسيري الخاص عند الفريقين من المسلمين.

ثانيًا: أنه مقلّ جدًا في نقل الإسرائيليات، وهو إن فعل فإنه يشير إلى ضعفها بـ: (قيل) ونحوه. ولكنه في قصة خروج آدم وحواء (ع) من الجنة عند قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾[1] نجده يقول:

«وروي أنه أراد الدخول ـ أي إبليس ـ فمنعه الخزنة، فدخل في فم الحية حتى دخلت وهم لا يشعرون وهذا يشبه قول القصاص»[2]. وعلى

(1) سورة البقرة: الآية 36.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج4، ص114.

الرغم من اعترافه بضعفها، فإنه يحاول أن يتأولها عن مذاقه الإشاري العرفاني فيقول:

«ويحتمل أن تكون الحية إشارة إلى بعض قوى النفس الإنسانية التي بوسيلتها يوقع الشيطان الوسوسة في قلب الإنسانية فكأنه دخل بوسيلتها في روضة قلبه»[1].

والمعنى وإن كان لطيفًا في نفسه، لكنه يستند إلى رواية إسرائيلية واهية.

وما يلفت أيضًا عند الشيرازي ما يظهر من اهتمامه بكعب الأحبار، وهو ما يثير الاستغراب في محيطه الشيعي. فتارة نراه ينقل بعض ما روي عنه فيقول: «وروي عن كعب الأحبار كان يقول: أعوذ بوجه الله العظيم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن برٌّ ولا فاجر، وبأسمائه كلها، ما قد علمت وما لم أعلم من شرّ ما خلق وذرًا وبرًا»[2].

وتارة أخرى يتشبث ببعض ما نقل عنه لأنه يراه موافقًا لاعتقاده كما في مسألة ما يدل عليه اسم الجلالة، فيقول:

«ومن ها هنا تشبثت بما نقل عن كعب الأحبار أنه قال: إن لفظ الله عبارة عن وجوده ولوازمه»[3].

وليس من السهل أن نقبل استشهاد الشيرازي بأخبار كعب الأحبار

---

(1) المصدر نفسه، ص114.

(2) المصدر نفسه، ج1، سورة الفاتحة، ص22 ـ 23. والرواية منقولة عن كتاب **الموطأ** للإمام مالك بن أنس.

(3) المصدر نفسه، ص51، الهامش (2)، منه (قده).

ونقله، فضلاً عن كلماته وآرائه، وفي قضايا التوحيد وعلم الأسماء الإلهية، وهي إن كانت آراء صحيحة فنظيرها موجود في الحديث النبوي وعلم رسول الله وأهل بيته (ع) فما الداعي للاستشهاد بها!

ثالثًا: استشهاده بمرويات ضعيفة تفوح منها رائحة التجسيم. فالشيرازي لا يجد حرجًا في إيراد هذه الروايات المجسمة ليستخدمها في تأييد أفكاره وآرائه في التفسير، بعد أن يتأولها لإيصالها إلى المعاني العرفانية كمظاهر الرحمة والغضب.

فتحت عنوان (مكاشفة أخرى ـ مظاهر الحكمة والغضب) يقول:

«إن لله مع تقدس ذاته وتنزه صفاته عن الأجزاء والأعضاء، يدين مقدستين كلتاهما يمين الله، وهما في الأفعال العالية بإزاء الصفتين المتقابلتين كالرحمة والغضب، والرضاء والسخط في الصفات، ولهما قبضتان، كما يدل عليه قوله تعالى:

﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[1]، ورد في الحديث عن رسول الله (ص) «يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بشماله». وفي رواية: يأخذهن بيده الأخرى ثم يقول: أين الجبارون، أين المتكبرون؟ وله أيضًا عند استوائه على العرش قدمان متدليتان إلى الكرسي، إحداهما ما يعبر عنه بقدم الصدق يعطي ثبوت أهل الجنات في جناتهم، والأخرى ما يعبر عنه بقدم الجبروت، يعطي ثبوت أهل جهنم في جهنم»[2]، ثم في مكان آخر وبعد

(1) سورة الزمر: الآية 67.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص200 ـ 201.

أن ينقل عن النبي (ص) أنه قال: «إن الله غضب اليوم غضبًا لم يغضب قبله ولن يغضب بعد مثله»، وأن في يوم القيامة أسرارًا منها:

«وسرّ وضع الجبار قدمه فيها - يعني في جهنم - فينزوي بعضها إلى بعض وتقول قط قط، أي حسبي حسبي...»[1].

لم يقبل المفسرون الشيعة بهذه المرويات، وقد فسروا الآيات المتشابهات بما يتفق مع التنزيه دون اللجوء إلى الروايات المجسمة. فـ«القبضة مصدر بمعنى المقبوضة والقبض على الشيء، وكونه في القبضة كناية عن التسلط التام عليه، أو انحصار التسلط عليه في القابض» و«يمين الشيء يده اليمنى وجانبه القوي ويكنّى بها عن القدرة ويستفاد من السياق أن محصل الجملتين أعني: «والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه» تقطُّع الأسباب الأرضية والسماوية وسقوطها وظهور أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه»[2].

لعل هذا المنحى من التفسير يعتبره الشيرازي تفسيرًا بحسب النتائج التي يتطلبها الاعتقاد والإيمان، لكنه لا يروي ظمأ العارف الحكيم لمعرفة خفايا الوجود وما تحمله ثناياه من أسرار تنتظر أهلها من الراسخين في العلم. وهو في ذلك يتابع الشيخ محيي الدين بن عربي في «الفتوحات المكية»؛ بل ينقل عنه باللفظ[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص213.

(2) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا تا، ج17، ص292.

(3) قارن ما تقدم بما ذكره محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، تقديم: نواف الجراح، دار صادر بيروت، ط1، 1424هـق/ 2004م؛ تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، المكتبة العربية، القاهرة 1392هـ.ق، ج1، الباب الرابع والسبعون وثلاث مئة، ص185.

إن هذا يقودنا إلى البحث بعمق في منهج الشيرازي لفهم النص القرآني، وهو ما سنقوم به لاحقًا، والذي يقضي بحمل الألفاظ على معانيها الحقيقية، لا المجازية ولا الكنائية، بما في ذلك ميدان التوحيد، لفهم الآيات المتشابهات المتعلقة بالأسماء والصفات الإلهية، لكن بعد تحقيق المعنى ومعرفة رتبته بحسب مراتب عالم الوجود، حيث يتعالى المعنى في هذه العوالم مع كونه واحدًا.

ولا يخفى حينئذ أن هذا الفهم المتشابه يقود إلى إثبات المعاني الظاهرية في القرآن والتي تنسب إلى المولى تعالى اليد والقبضة والاستواء على العرش وغيرها، ثم يذهب بعد ذلك إلى التصرف فيها استنادًا إلى نظرية تعالي المعنى وفق مراتب الوجود لكن ذلك يثير شبهة التجسيم في نظرية الشيرازي لفهم المتشابه، ولا بد من البحث بعمق عن مراده لحسم هذه الشبهة، حتى لا يتحمل ما لا يرضاه، خصوصًا وأنه يؤكد صريحًا على تنزهه تعالى عن الأجزاء والأعضاء كما تقدم.

5 ـ دور العقل

والعنصر الآخر في تفسير الشيرازي هو البحث الكلامي، على الرغم من موقفه النقدي اللاذع للمتكلمين من أشاعرة ومعتزلة وغيرهما، فإننا نجده لا يتجاوز ميراث علم الكلام في مناسباته، كالبحث حول اختيار الإنسان، وموقف الجبرية والقدرية، فيعرض الآراء والوجوه ثم ينقضها ليحدد رأيه في المسألة[1].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص30 ـ 31، حول الاستعاذة وكيف تصح على مذهب الجبر ومذهب القدر.

وهو على كل حال، يؤكد على الاستفادة من العقل كمصدر للمعرفة التي لها أطوار متعددة، ومنها طور العقل، الذي له دور واضح في فهم آيات القرآن.

وتشكل معطيات الفلسفة برأي الشيرازي فرصة لإغناء البعد العقلي في تفسير القرآن الكريم، حيث للأفكار الفلسفية قيمتها المعرفية التي يلزم علينا استثمارها في طريق فهم الكلام الإلهي.

ولا نستغرب حينئذ أن نجد بحوثًا مطولة وعميقة حول أصالة الوجود واعتبارية الماهية، على سبيل المثال، وهو يفسر سورة الفاتحة فالوجود هو الموجود بنفسه في الواقع لأنه يصدق عليه هذا المفهوم، فله لا محالة صورة عينية، مع قطع النظر عن اعتبار العقل، في حين أن الماهية يستحيل أن تكون أثرًا للجاعل ومجعولة له، وله على ذلك براهين، ثم يذكر خمس شبهات تحوم حول المسألة ويجيب عنها[1].

6 ـ المعارف القلبية

والعنصر الأخير الهام في منظومة المنهج التفسيري للشيرازي هو طور ما بعد العقل، أي المعرفة القلبية والعلم اللَّدنِّي الذي يشرق في نفس العارف عبر المكاشفات. وفي موازنتنا لعناصر هذا المنهج، فإنّ العنصر الكشفي يرجح عليها جميعًا، لأنه الأفعل بنظر الشيرازي لفهم القرآن ونيل حقائقه الأنفسية والأخلاقية والوجودية عمومًا، حيث نجده يقول:

«وأما روح القرآن ولبه وسره فلا يدركه إلا أولو الألباب، ولا ينالونه

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص64 ـ 74.

بالعلوم المكتسبة من التعلم والتفكر؛ بل بالعلوم اللَّدنِّية، ونحن بصدد بيان العلوم اللَّدنِّية وإثباتها بالبرهان إن شاء الله، وحقيقة الحكمة إنما بالعلم اللَّدنِّي، وما لم تبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حكيمًا، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى، ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[1]، وهم الواصلون إلى هذه المرتبة»[2].

يدرك العارف بصفائه وخلوصه أنه لا يمكن نيل حقائق القرآن عبر الاشتغال بالظاهر؛ بل هو هدر للعمر والجهد، وإنما تنال بالمحبة الإلهية والجذبة الربانية، وهو بهذا الصدد يقول:

«أما أهل العبارة والكتابة فقد صرفوا أعمارهم في تحصيل الألفاظ والمباني، وغرقت عقولهم في إدراك البيان والمعاني، وأما أهل القرآن والكلام وأهل الله خاصة بالمحبة الإلهية والجذبة الربانية والقرابة النبوية، فقد يسّر الله لهم السبيل، وقبل منهم قليل العمل للرحيل وذلك لخلوص نيتهم وصفاء سريرتهم، فهم لا يحتاجون في فهم حقائق القرآن وغرائب معانيه إلى أن يخوضوا في البحث عن ظواهر ألفاظ الكلام وغرائب القرآن. . . »[3].

وعلى هذا الأساس نلحظ تكثيفًا لأقوال العرفاء والصوفية في مناسبات التفسير المختلفة. ففي مناسبة الحديث عن حب الله تعالى،

---

(1) سورة البقرة: الآية 269.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص41.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص38.

نجده ينقل حكايات الصوفية وكلماتهم أمثال أبي القاسم القشيري وبشر ابن الحارث المعروف بالحافي وعلي بن موفق ورابعة العدوية وغيرهم[1]، وحينما يأتي على تفسير قوله تعالى في سورة الجمعة: ﴿وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[2]، نجده يتوسع في شرح معنى الذكر ومراتبه وأحواله وما يتصل به، مستمدًا من العرفاء والصوفية الكثير ثم يختم ذلك بكلام بعض العارفين في مقاماته[3].

والشيرازي يستخدم اصطلاحات الصوفية، مستفيدًا منها في مقام التطبيق في تفسيره، كاصطلاح «الصدر» الذي هو مسكن النفس الحيوانية وكرسيّها، و«القلب» الذي هو عرش النفس الناطقة، ويرتب على هذه التفرقة الصوفية بينهما «أن الوسواس الخناس إنما يصل إلى الصدر ولا يصل إلى القلب، ولذا قال المولى تعالى: ﴿ٱلَّذِي يُوَسۡوِسُ فِي صُدُورِ ٱلنَّاسِ ۝٥ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾. ولم يقل في قلوب الناس، فإن أصحاب القلوب لا تؤثر فيهم الوسوسة»[4].

أما العرفان الذي يركز على المعرفة التوحيدية وشؤون الوجود الإلهي، فيستفيد منه الشيرازي أيّما استفادة ليضفي على تفسيره السمة التي يحب، مظهرًا التزامه وحماسته له بمعطياته المتنوعة، وهكذا تندرج الأبحاث العرفانية في الجهد التفسيري بجمالية خاصة لتتناول مواضيع متعددة منها علم الأسماء العرفاني، حيث الاسم ليس بحرف ولا صوت

(1) انظر: المصدر نفسه، ج7، تفسير سورة الجمعة، ص276 ـ 279.
(2) سورة الجمعة: الآية 10.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، تفسير سورة الجمعة، ص239 ـ 253.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص24.

ولا صورة معلومة؛ بل هو مؤثر في جواهر الأكوان وتتم به الاستغاثة. ويتبنى الشيرازي كلام العرفاء حول اسمه تعالى، فهو «عبارة عن مرتبة الألوهية الجامعة لجميع الشؤون والاعتبارات والنعوت والكمالات المندرجة فيها جميع الأسماء والصفات، التي ليست إلا لمعان نوره وشؤون ذاته، وهي أول كثرة وقعت في الوجود. . .»[1]، ثم لا يلبث أن يتحول إلى شارح لكلام الشيخ محيي الدين بن عربي في فصوص الحكم[2].

وأساسًا، لا يرى الشيرازي لغير العرفان صلاحية لتناول شؤون الوجود الإلهي التي يزخر بها القرآن. فعلوم الظاهر تقف عاجزة عن ولوج ساحة القدس ونيل حقائقها وفهم تجلياتها وظهوراتها، كما أنها لن تقدر على تفكيك الرموز القرآنية التي هي وقف على الراسخين في العلم. وهذا ما يقود إلى الحروف القرآنية المقطعة باعتبارها المثال الأوضح للرمز القرآني. فالعارف يرى فيها، بحسب مجموعها، رمزًا لمعرفة الإمام الدال على الله تعالى والسائق للخلق إليه «إذ لا يمكن وصول العبد إلى الله إلا بعد الوصول إلى معرفة ذاته، وكذا من ينوب عنه (ع)، كما دل عليه الحروف المقطعات القرآنية: «عليّ صراط حق نمسكه»[3].

فمعرفة الإمام هي معرفة رديفة ونائبة عن معرفة جوهر النبوة، باعتباره صراط الله العزيز الحميد نفسه.

ولعل من أهم استفادات الشيرازي من العرفان، مضافًا إلى ما تقدم،

---

(1) المصدر نفسه، ص45.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص51 ـ 53.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص223.

هو استخدام منطق المطابقة بين العالم السماوي والعالم الإنساني، والذي يرجع في جوهره إلى مبدإ وحدة الوجود وتنزلاته بحسب المراتب المشككة، ثم يتحيّن الفرص لتطبيقها كربطها بالاستعاذة، حيث يقول:

«من اللطائف المستنبطة في هذا المقام أن الله جل اسمه لما أنبأنا أنه خلق السموات سبع طباق، علمنا بمقاييس الأذواق أن الوجود الإنساني الذي هو عالم صغير متدرج في سبع مراتب متفاوتة في اللطافة والكثافة، متعلقة بتلك الأفلاك السبعة مع ما فيها من الأنوار المتحركة بأعصاب وعروق معنوية، وأوتار ورباطات غيبية متى قبضت انقبضت، ومتى بسطت انبسطت، يتنزل الأمر بينهن كما يتنزل هنالك. ثم إنه قد ورد من الأخبار المستفيضة أن إبليس لعنه الله، كان له في ما مضى الولوج في طباق السموات كلها، فلما ولد المسيح روح الله (ع) حجب عن أربع سموات وبقي له ثلاث طبقات يلج فيها ويقعد منها مقاعد للسمع، ونظائر هذه الثلاث في العالم الإنساني المراتب التي دون الروح، أعني القلب وبعده النفس وبعده الطبيعة. وأما ما حجب عنها فالروح وفوقه السر وفوقه الخفي وفوقه الأخفى. فلما وُلد محمد (ص)، وهو الحقيقة التمامية، حجب إبليس وجنوده عن السموات كلها فلم يبق له ولوج وعروج في شيء منها، وقد بقي له الأرض الجسمانية يسبح فيها مفتحة له مجاريها، فيجري من الإنسان مجرى الدم، وقد أمر (ص) أمته أن يضيقوا عليه تلك المجاري بالجوع والعطش في قوله (ص): «ضيِّقوا مجاري الشيطان بالجوع»»[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص33 ـ 34.

الفصل الثاني

مدخل إلى تأويل صدر الدين الشيرازي

تمهيد

يمثل التأويل عند صدر الدين الشيرازي رؤية وعملية معرفية متكاملة لها أهميتها الخاصة من حيث الضرورة والحاجة، ولا سيما إذا كانت من منظور عرفاني، حيث يأخذ التأويل معنى الكشف عن مراتب المعنى وبواطنه، وهي عند العارف مراتب وجودية لحقيقة المعنى الواحد.

ولكي لا يشتبه الحال على المأخوذ بتعبير الباطن، يرفض الشيرازي بشدة مصطلح التأويل المشبع بالباطنية، ويؤكد على التفسير بما له من المعنى الشامل للتأويل، ووفق طريقة الراسخين في العلم الذين خصهم الله تعالى بالتأويل، وهي طريقة تحفظ الظاهر وتعتني بالباطن.

ثم إن للتأويل شروطًا تتخطى عالم اللغة وآدابها إلى عالم أهل الذكر والصفاء النفساني والآداب الروحية الداعية إلى التحقّق بالمعنى.

وللتأويل أهله عند أصحاب المكاشفة، وليس عرضة لكلّ لامس، لأنه علم لدنيّ لا يمسّه إلا المطهّرون، ولذا يشترط الشيرازي لصوابيّة

التأويل الاقتباس من مشكاة النبوة والولاية ومتابعة أئمة أهل البيت (ع).

ومن جهة أخرى، فإن للتأويل أدواته المتميزة عن باقي مناهج التفسير، فيستخدم العارف فيه العقل والقلب والخيال، ولكلّ واحدة من هذه الأدوات الثلاث مفهومها الخاص الذي يتجاوز المعاني التقليدية، فالعارف في تمايز دائم عن السائد في الفهم وطرائقه، وللشيرازي تحديدات هامة وتوظيف معرفي فاعل وإبداعي لهذه الأدوات، وبصورة خاصة الخيال الذي طوَّر من مفهومه ودوره ليتحوّل إلى نظرية تخدم الاعتقاد الديني وتساهم في التوفيق، بين الحكمة والشريعة.

وهذا ما يقودنا إلى ميادين ومستويات التأويل نفسها وهي عند الشيرازي، وتبعًا لاهتمام العرفاء والمتصوفة: الشريعة والطريقة والحقيقة.

فتأويل الشريعة يعني أسرار العبادات، وتأويل الطريقة يعني أسرار النفس، وتأويل الحقيقة يعني أسرار الوجود.

وهذه العناوين جديرة بالبحث كمدخل إلى التأويل عند صدر الدين الشيرازي.

أولاً: ضرورة التأويل وأهميته

آمن العرفاء والصوفية بضرورة تأويل القرآن الكريم؛ بل يمكن القول إن سائر علماء الإسلام، عدا حشوية أهل الظاهر، قد سلكوا مسلك التأويل وفق اتجاهات مختلفة، تتفق مع أذواقهم ومناهجهم الفكرية.

إلا أن لأهل الذوق والعرفان اهتمامًا خاصًا بالفهم التأويلي للقرآن يرجع بطبيعة الحال إلى الاهتمامات الروحية والغيبية، ومساعدة القرآن وشواهد الأخبار على ذلك.

إن ما نحن بصدده مع أهل الذوق والمكاشفة ليس مبررات للتأويل، تسوغ لهم ذلك ليكتسب مشروعيته؛ بل هي موجبات تكشف عن الضرورة والأهمية المعرفية والسلوكية. فغرض الصوفي تحصيل المعرفة الشهودية الحقيقية، والاطلاع على الأسرار الربانية المودعة في اللوح المحفوظ، ومعرفة القرآن بحقيقة المعرفة تقود إلى معرفة عالَمَي الآفاق والأنفس، وبالتالي إلى معرفة الحق تعالى، وهذه هي العلة الغائيّة للتأويل.

ومن أهم ما استندوا إليه في تسويغ مذهبهم ما ورد في القرآن من حثٍّ على التدبر ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[1]. وما جاء عن رسول الله (ص) من أن «لكل آية ظهرًا وبطنًا ولكل حرف حدًّا ومطلعًا»[2].

كما إن من الأخبار ما دلَّ على أن طبقات القرآن مرتبة على طبقات العالم السبع:

﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾[3]. ومن هذه الأخبار ما روي عن الامام أبي جعفر الباقر(ع) قال:

---

(1) سورة محمد: الآية 24.

(2) انظر: خنجر حمية، **مدخل الى التأويل الصوفي للقرآن**، مجلة الحياة الطيبة، بيروت، العدد 8، شتاء 2002م/ 1422هـ.ق؛ انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، تحقيق وتعليق: لفيف من العلماء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2001م، ج37، كتاب القرآن، الباب 8، أخبار أن للقرآن ظهرًا وبطنًا، الأحاديث: 14 ـ 15 ـ 34 ـ 37 ـ 42 ـ 45 ـ 46 ـ 47 ـ 48.

(3) سورة الطلاق: الآية 12.

«تفسير القرآن على سبعة أحرف، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، ذلك تعرفه الأئمة»[1].

وإن هذه الشواهد من القرآن والأخبار تحتم بنظر الصوفي التأويل[2].

ولا يبتعد صدر الدين الشيرازي في مسلكه التأويلي عن مذاق أهل المكاشفة؛ بل يتابعهم في مقولة الظاهر والباطن، فهو يرى أن للقرآن ظهرًا وبطنًا ولبطنه بطونًا سبعة هي مراتب المعنى القرآني الذي يتصاعد من المعنى الظاهر إلى المعنى المتخيل بالحواس الباطنية ثم إلى المعنى العقلي المجرد ثم إلى المعنى الأمري الذي هو عالم الروح. وهذان المعنيان الأخيران هما من عالم الآخرة، حيث يرى الشيرازي أن لكل منهما درجات ومراتب ومنازل ومقامات تتجاوز حدود العقل فضلاً عن الحس، وهي معانٍ لا يدركها إلا الأوحدي من الأنبياء والأولياء، أما لو تصاعدنا في المعنى فسنجد مرتبة فوق كل هذه المراتب لا يدركها أحد حتى الأنبياء إلا إذا فنوا عن العوالم وتجردوا عن النشآت وبلغوا مقام الوحدة، وهذه المرتبة المتوغلة في الغيب هي المشار إليها في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[3].

وما يرمي إليه الشيرازي من مقولة البطون، التي تتجاوز السبعة في

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج37، ص68، ح 65.

(2) للتوسع انظر: خنجر علي حمية، **العرفان الشيعي**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م، ص699 و709؛ حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي في نور على نور، قم، ط5، 1428هـ.ق، ج1، ص293 ـ 350، حيث عرض بشكل موسع لضرورة التأويل وأهميته.

(3) سورة آل عمران: الآية 7.

الواقع إلى ما شاء الله تعالى، هو الإشارة إلى تكثّر المعنى القرآني كثرة لا تقف عند حد لأنها كلمات الحق تعالى التي لا تنفد: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1].

ثم يندفع الشيرازي وهو يشرح مقولة البطون التي تعضدها الأحاديث الشريفة إلى تأكيد منطق المطابقة الذي يستخدمه المتصوفة والعرفاء لإثبات توحّد العالم والإنسان والقرآن بما ينسجم مع مبدإ وحدة الوجود، فيظهر التطابق بين مراتب الإنسان التي يذكرها الحكماء والعرفاء ومراتب القرآن، فيقول:

«اعلم أن القرآن كالإنسان مقسَّم إلى سرّ وعلن، ولكل منها ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلا الله، وقد ورد أيضًا في الحديث: أن للقرآن ظهرًا وبطنًا، ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن، وهو كمراتب باطن الإنسان من النفس والقلب والعقل والروح والسر والخفي والأخفى. أما ظاهر عَلَنه فهو المصحف المحسوس الممسوس والرقم المنقوش الملموس، وأما باطن عَلَنه فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفاظ في خزانة مدركاتهم كالخيال ونحوه، والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفًا بل خلطًا مع غواش جسمانية وعوارض مقدارية، إلَّا أنه يستثبته بعد زوال مادة المحسوس عن الحضور، فهاتان المرتبتان من القرآن دنيويتان أوليتان مما يدركه كل إنسان»[2].

ثم يبين مراتب الباطن فيقول:

---

(1) سورة الكهف: الآية 109.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص39.

«وأما باطنه فهما مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات: فالأولى ما يدركه الروح الإنساني الذي يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضًا عنه اللواحق، مأخوذًا من المبادئ العقلية من حيث تشترك فيه الكثرة، وتجتمع عنده الأعداد في الوحدة، ويضمحل فيه التعاند والتضاد، ويتصالح عليه الآحاد، ومثل هذا الأمر لا يدركه الروح الإنساني ما لم يتجرد عن مقام الخلق ولم ينفض عنه تراب الحواس، ولم يرجع إلى مقام الأمر؛ إذ ليس المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل، كما ليس من شأن العقل أن يحسَّ بآلة جسمانية، فإن المتصور في الحسّ مقيَّد مخصوص بوضع ومكان وزمان وكيف وكم، والحقيقة العقلية لا تتقرر في منقسم مشار إليه بالحس؛ بل الروح الإنسانية تتلقى المعارف بجوهر عقلي من حيز عالم الأمر، ليس بمتحيز في جسم ولا متصور داخل في حس أو وهم»[1].

وأما المرتبة الثانية من مراتب الآخرة للمعنى فهي تتجاوز عالم العقل حيث يقول:

«ثم لما كان الحس وما يجري مجراه، تصرفه في ما هو عالم الخلق والعقل، تصرفه في ما هو من عالم الأمر، فما هو فوق الخلق والأمر جميعًا محجوب عن الحس والعقل جميعًا.

قال الله تعالى في صفة القرآن: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]، فذكر له أوصافًا متعددة تحبس مراتب ومقامات له - إلى أن يقول -: له مرتبة فوق هذه المراتب

---

(1) المصدر نفسه، ص39 - 40.

(2) سورة الواقعة: الآيات 77 - 80.

لا يدركه أحد من الأنبياء إلا في مقام الوحدة عند تجرده من الكونين وبلوغه إلى قاب قوسين أو أدنى . . والإشارة إلى هذا المقام قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ[1]﴾[2].

لقد أثير اعتراض شديد على التأويل بدعوى أنه من التفسير بالرأي المنهيّ عنه، وهو بالتالي غير مشروع، وقد واجه الشيرازي هذا الاعتراض متابعًا الغزالي في معالجة مشكلة التفسير بالرأي، ليؤكد على مشروعية الاستنباط والاجتهاد في التفسير، بعد مراعاة الضوابط اللازمة، وتفادي التفسير بالرأي المنهي عنه، وإلا تحولت هذه المقولة إلى حجاب «من الحجب العظيمة التي أوقعها الشيطان ليصرف قلوب الكثيرين عن فهم معاني التأويل وأنوار التنزيل»[3].

إن إبراز ضرورة التأويل يقتضي معالجة هذه الشبهة على نحوين: تارة بنحو النقض والاعتراض، وأخرى بنحو الحل والتوجيه للحديث الشريف.

أما النقض والاعتراض فإن قول النبي (ص) «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» لا يخلو النهي عنه إما أن يكون ترك الاستنباط والاستقلال بالفهم والاقتصار على ظاهر المنقول، وإما أمر آخر، والأول باطل لوجوه منها:

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، ص39 ـ 40؛ انظر أيضًا باختلاف يسير في الألفاظ: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص36 ـ 37. وقد علق ملاّ السبزواري على زيادة الصدر، وهو مقام الخيال، بأنه زيادة من النساخ وإلا كانت المراتب ثمانيَ. (انظر: المصدر نفسه، ص36 الهامش (2)).

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص63.

أن يكون أكثر ما يقوله ابن عباس وعبد الله بن مسعود وغيرهم من عند أنفسهم، فينبغي أن لا تقبل لكونه تفسيرًا بالرأي، وكذا غيرهم من الصحابة والتابعين؛ وذلك لأن أقوالهم في الأكثر مختلفة لا يمكن الجمع بينها ومنها: أنه دعا لأمير المؤمنين (ع) أو لابن عباس، على اختلاف النقل، «اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل»، فإن كان التأويل مسموعًا كالتنزيل فما معنى تخصيصه بذلك؟ ومنها: أنه قال تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[1]، ومعلوم أن المراد منهم ما وراء السماع، فجاز لكل أحد أن يستنبط من القرآن بقدر قوة فهمه وغزارة علمه»[2].

وإذا تبين أن ترك الاستنباط والاستقلال بالفهم مما لا يمكن الالتزام به، فلا بد من حمل الحديث الشريف على معنى مقبول يراه الشيرازي أحد وجهين: «**الأول**: أن يكون له في الشيء رأي وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتناول القرآن وفق رأيه، فيكون قد فسر برأيه، أي رأيه حمله على هذا التفسير، ولولا رأيه لما يترجح عنده ذلك الوجه.

الثاني: أن يتسارع إلى تفسير القرآن بمجرد العربية من غير استظهار بالسماع والنقل في ما يتعلق بغرايبه وما فيه من الألفاظ المبهمة وما فيه من الحذف والإضمار والتقديم والتأخير والاختصار، فالنقل والسماع لا بد له في ظاهر التفسير أولاً، ليتقن مواضع الغلط والاشتباه، ثم بعد ذلك متسع الفهم والاستنباط»[3]، ثم يأخذ على المتعجلين بالتفسير الذين يسقطون الظاهر بغلطهم وسوء فهمهم وينزه العرفاء والربانيين عن ذلك فيقول:

---

(1) سورة النساء: الآية 83.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص71 ـ 72.

(3) المصدر نفسه، ص72.

«فمن لم يُحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه ودخل في زمرة من فسَّر بالرأي، وأكثر المفسرين غير العرفاء منهم في هذا الخطر. وأما العارف الرباني فمأمون من الغلط، معصوم من معاصي القلب، إذ كل ما يقوله حق وصدق، حدَّثه قلبه عن ربه، وقد مرّ أن الفهم لا ينفك عن الكلام الوارد القلبي»[1].

ويرى الشيرازي أن القرآن الكريم ليس بالكتاب البسيط الذي لا يحتاج إلى تفسير، ولا هو بالألغاز التي يبعد فهمها؛ بل هو كتاب ينطوي على معانٍ ومعارف عميقة حول المبدإ والمعاد، وما بينهما من سير وسلوك، ولذلك خاطب المولى تعالى نبيه (ص): ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾[2]. ويسمي الشيرازي هذا التفسير الاستنباط ويوضحه بقوله:

«وهو أن يستوضح من كل آية ما يليق بها، إذ ما من علم إلا وفي القرآن أصله وفروعه ومبدأه ومنتهاه، قال ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن»[3]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن تفسير القرآن ضروري أمام حقيقة تفاوت مدارك الناس، فهم ليسوا سواء في استعدادهم للفهم وسرعة الإدراك، كما إنهم يتفاوتون في استعداداتهم الروحية والقدرة على الرقي الفكري والوجودي إلى أعلى المراتب، ولا بد من أن لكلٍّ حظًّا من معارف القرآن وهدايته التي هي عامة لكل البشر ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[4]، ويبين ذلك الشيرازي بلغته العرفانية الخاصة، حيث يربطه بالعلم بالنفس وأحوالها فيقول:

---

(1) المصدر نفسه، وهكذا جاء في النص (في هذه الخطر) ولعل الصواب (في هذا الخطر).

(2) سورة المزمل: الآية 5.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص68.

(4) سورة القلم: الآية 52.

« ولله عيون ناضرة إلى ربها ناظرة، والنفس بقدر وجودها وتجردها عن المادة تعلم ربها، وكلما كانت النفوس أكثر مادية كنفوس بعض الحيوانات كانت أشد ظلمة وأقل نورية وأبعد عن التعقل والإحاطة بالغير. فكلما كانت أبعد عن المادة وأشد تجردًا عنها وعن غواشيها وقيودها وحبائلها وشركها كانت أشد شعورًا وأقوى إحاطة وأكبر جمعًا للمعلومات، وأصفى نورًا وظهورًا وإظهارًا لذاتها ولغيرها على ما شرح في مقامه. ولهذا قال (ع): من عرف نفسه فقد عرف ربه»[1].

إن هذه الحقيقة عند الشيرازي تقوده إلى فكرة مؤداها أن لفهم معاني القرآن مجالاً رحبًا، فلا ينحصر معناه في الوجه الظاهر ليكون نهاية الفهم، وتتأكد هذه الفكرة بشواهد الأخبار التي تشير إلى معارف القرآن الجمة وغزارة معانيه والتي «تدل على أن ميدان معاني القرآن رحبٌ لسياحة أهل الفهم، وفضاؤها متسع لطيران أصحاب الشوق والوجدان، وقال أمير المؤمنين (ع): «إلا أن يؤتي الله عبدًا فهمًا في القرآن»، فإن لم يكن سوى حفظ الترجمة المنقولة، فما معنى الفهم؟ وقال: [إن للقرآن ظهرًا وبطنًا وحدًّا ومطلعًا]، وفي رواية: «أي سبعة أبطن» فما معنى ذلك؟ وقال: لو شئت لأوقرت سبعين بعيرًا من تفسير فاتحة الكتاب، وفي رواية: من تفسير الفاتحة، وتفسير ظاهرها في غاية الاختصار. وقد قال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم، وما بقي من فهمها أكثر، وقال آخر: القرآن نحو من سبعة وسبعين ألف علم ومئتي علم، إذ لكل كلمة علم، ثم يتضاعف ذلك أربعة أضعاف، إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع، وترديد رسول الله (ص) البسملة عشرين مرة لا يكون إلا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص265 ـ 266.

لتدبره باطن معانيه، وإلا ترجمته وتفسير ظاهره لا يحتاج مثله إلى تكريره، وقول ابن مسعود: من أراد علم الأولين والآخرين فليُثوِّر القرآن، ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك».

ثم يخلص إلى القول: «والحاصل أن العلوم كلها داخلة في أفعال الله وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته وصفاته وأفعاله، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن ذكر مجامعها، والتعمق في تفاصيل مقاماتها راجع إلى الفهم والاستنباط، ومجرد ظاهر التفسير لا يشير إلى ذلك»(1).

وعلى الرغم من أهمية ما تقدم حول ضرورة التأويل إلا أن معضلة متشابهات القرآن والحديث والحاجة إلى معالجتها، تمثل بنظر الشيرازي المعطى الأهم لضرورة التأويل، لأنه المسلك المعرفي الأقدر على معالجتها وكشف غوامضها. ويرجع سبب وجود المتشابه في الكتاب والسُّنة بنظر الشيرازي إلى تفاوت عقول الناس، فالمخاطب بالخطابات الإلهية هم طوائف مختلفة من الناس، والمولى تعالى لاحظ ذلك لأجل هدايتهم وإيصالهم إلى الكمالات اللائقة بهم. فالتفسير إنما ينال المعاني الظاهرية التي تفيدها القوالب اللفظية، في حين أن التأويل ينال من بطون المعاني القرآنية التي تصل في بعض الأخبار إلى السبعين بطنًا، وكل مرتبة هي بالنسبة إلى ما دونها تأويل، وبالنسبة إلى ما فوقها تفسير وهكذا...

إن ذلك يفسر لنا التفاوت والاختلاف في ألفاظ الكتاب والسُّنة، ولاسيما في ميدان العقائد حيث يلقي الغموض بظلاله على المراد وتشتبه

---

(1) المصدر نفسه، ص69 ـ 70.

فيه المعاني وقد عبَّر عن هذا التعليل خير تعبير الفيض الكاشاني تبعًا لأستاذه الشيرازي حيث يقول:

«ولما كان الناس إنما يتكلمون على قدر عقولهم ومقاماتهم، فما يخاطب به الكل يجب أن يكون للكل فيه نصيب... فالقشرية من الظاهريين لا يدركون إلا المعاني القشرية، كما إن القشر من الإنسان، وهو ما في الإهاب والبشرة من البدن، لا ينال إلا قشر تلك المعاني، وهو ما في الجلد والغلاف من المواد والصور، وأما روحها وسرها وحقيقتها فلا يدركها إلا أولو الألباب، وهم الراسخون في العلم. ولكل منهم حظ قلَّ أو كثر، وذوق نقص أو كمل، ولهم درجات في الترقي إلى أطوارها وأغوارها وأسرارها وأنوارها. وأما البلوغ للاستيفاء والوصول إلى الأقصى، فلا مطمع لأحد فيه، ولو كان البحر مدادًا لشرحه والأشجار أقلامًا، فأسرار كلماته تعالى لا نهاية لها»[1]. وقد تعددت معاني المحكم والمتشابه في لسان أهل التوحيد والمعرفة:

1 ـ **المعنى الأول**: أن المحكم هو الثابت وغير المتغير، أو بمعنى الباقي والدائم، وأما المتشابه فهو المنصرم والمتزلزل. فالآيات والروايات الدالة على الدوام والثبات تبقى ويبقى حكمها إلى يوم القيامة وهي المحكمات، وأما تلك الدالة على التغير والتبدل فمن المتشابهات. وبناء على ذلك فقد عدُّوا مشهورات ومدركات مقامات العقل والقلب والروح والحقائق المتمكنة في قيام السر الإنساني من المحكمات، والموجودات

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **سه رساله فلسفي**، تقديم: جلال الدين الأشتياني، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط3، 1368هـ.ش، ص160، نقلًا من كتاب: **عين اليقين** للفيض الكاشاني، وانظر: تعليق السيد الأشتياني باللغة الفارسية.

النفسية والحسية والعقديات القابلة للزوال والأفكار المتغيرة من متشابهات العالم الصغير أو العالم الإنساني.

2 ـ **المعنى الثاني**: أن المحكم هو الأمر الحتمي والقطعي، والمتشابه هو الأمر المجهول. وعليه، فما كان واصلاً إلى درجة القطع والجزم هو من أسرار عالم الوجود وعالم الطبيعة والمادة، والعلاقات والروابط بين أجزاء عالم الوجود، والتأثير المتبادل بينها، والآثار الحاصلة منها فهي من الأمور المحكمة، وأما تلك الأسرار المجهولة فهي من المتشابهات. وبعض أسرار التشريع النازل إلينا من الحق تعالى بواسطة خاتم الأنبياء (ص) المعلوم لدينا هو من المحكمات، وتلك التي بالنسبة إلينا مجهولة فهي من المتشابهات.

3 ـ **المعنى الثالث**: أن المحكم هو الأمر الفعلي والمنجز أي غير المعلق على شيء، والمتشابه هو الأمر المعلق والمشروط ويدخل في دائرة التوقع والانتظار. فالأحكام القرآنية الفعلية والصريحة هي من المحكمات، والأحكام المعلقة والمشروطة هي من المتشابهات. وعليه، فالآيات المشتملة على الصفات الإلهية والآيات المتضمنة للأسماء والصفات النافذة في أقطار السموات والأرض، كالعليم والقدير والقهار وسائر الأوصاف، التي هي عين الحق تعالى، هي من المحكمات.

4 ـ **المعنى الرابع**: هو أن المحكم ما إذا كان للفظ معنى واحد ولا يحتمل معنى آخر، وأما المتشابه فهو ما إذا كان للفظ أكثر من معنى ولا يترجح معنى له على آخر[1].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، مقدمة السيد جلال الدين الأشتياني باللغة الفارسية، ص117 ـ 118، وقد عالج في هذه المقدمة الهامة موضوع التأويل ومتشابهات القرآن.

لقد وجه الشيرازي النقد اللاّذع إلى مذاهب العلماء في معالجتهم المتشابهات من اللغويين والمتكلمين والعقليين، ووجدها ناقصة تتباعد عن الصواب، وتتأرجح بين الوقوف على الظاهر وما يلزم منه من منافاة للعقل والدين، وبين الإسراف في التأويل صرف اللفظ عن معناه الموضوع له، زعمًا منهم أن في ذلك حفظًا للتنزيه، وبين مخلِّط بين المذهبين الظاهري والعقلي، مشبهًا لهم بمن يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعضه.

يقول الشيرازي:

«اعلم أن للناس في باب متشابهات القرآن والحديث، كقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ وقوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ﴾، ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وكذلك الوجه والضحك والحياء والغضب والإتيان في ظلل من الغمام وما يجري مجراها من الألفاظ التشبيهية الكثيرة، مذاهب: **أحدها** مسلك أهل اللغة، وعليه أكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة والكرامية، وهو إبقاء الألفاظ على مدلولها الأول ومفهوماتها الظاهرة، وإن كان منافيًا للقوانين العقلية زعمًا منهم أن الذي لا يكون في مكان وجهة ممتنع الوجود.

وثانيها منهج أرباب النظر والتدقيق وأصحاب الفكر، التزامًا بتلك القوانين، وتحفظًا على تنزيه رب العالمين عن نقايص الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان.

وثالثها الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين: التشبيه في بعضٍ والتنزيه في بعضٍ.

فكل ما ورد في باب المبدإ ذهبوا فيه إلى مذهب التنزيه، وكل ما ورد في المعاد جروا على قاعدة التشبيه، كما يؤمن ببعض ويكفر ببعض،

وهذا مذهب أكثر المعتزلين كالزمخشري والقفال وغيرهما من أهل الاعتزال»[1].

ثم يشير بعد ذلك إلى المنهج والمسلك الصحيح الذي يسميه بمسلك الراسخين في العلم، وهو كما سيتضح المسلك الذي يجمع بين الظاهر والتنزيه فيقول: «**ورابعها** مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور الله في آياته، من غير عور ولا حول، ويشاهدونه في جميع الأكوان من غير قصور ولا خلل»[2].

وستتضح معالم هذا المسلك عند بيان معنى التأويل.

ثانيًا: معنى التأويل

يرفض الشيرازي معنى التأويل الشائع بحسب الاصطلاح القائل بأنه حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، وذلك لأنه يرى التأويل في حقيقته تفسيرًا لا يخرج عن الظاهر، أي لا يناقضه ولا ينافيه، وإنما حصلت هذه النتيجة الاصطلاحية بسبب حصر التفسير في دائرة ضيقة هي المعاني الظاهرية بحيث صار التفسير بيانًا للظاهر وما يرتبط به من العلوم النقلية واللغوية والأدبية والشرعية.

إن التفسير عند الشيرازي يأخذ معنًى واسعًا يشمل التأويل. فقول المولى تعالى:

﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[3]، إشارة إلى تفسير

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص73.

(2) المصدر نفسه.

(3) سورة آل عمران: الآية 7.

القرآن، لكن الحصر يدل على أنه تفسير خاص يتجاوز المعارف الظاهرية للقرآن يسميه القرآن تأويلاً. ويرى الشيرازي أن التأويل هو تفسير للمعاني الباطنية وفق الرؤية العرفانية التي يوضحها، وهي رؤية وجودية، بمعنى أنها تنبع من معرفة الوجود[1].

لقد رأينا موقفه من المسالك التي اعتمدها علماء الإسلام لمعالجة المتشابهات في الكتاب والحديث، ونقده اللاذع لها، وكان ينكر التفسير الأحادي للصوفية والفلاسفة، ولا يرى ما لديهم علمًا حيث يقول:

«ولا تشتغل أيضًا بترهات الصوفية، ولا تركن إلى أقاويل المتفلسفة، وهم الذين إذا ﴿جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَرِحُواْ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾»[2]. إلا أنه يعترض على أصحاب النزعة اللغوية في التفسير ويشبههم بقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾[3]، «فمن لم يطلع من القرآن إلا على تفسير الألفاظ وتبيين اللغات ودقائق العربية والفنون الأدبية وعلم القصاصة والبيان وعلم بدائع اللسان، وهو عند نفسه أنه من علم التفسير في شيء، وأن القرآن إنما

---

(1) انظر حول المعنى الواسع للتفسير: هنري كوربان، **عن الإسلام وإيران**، تعريب وتحقيق: نواف الموسوي، دار النهار، بيروت، ط1، 2000م، ج1، ص283؛ انظر: موقف السيد حيدر الآملي من معنى التأويل: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص710 وما بعدها. وللتوسع انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، مصدر سابق، ج1، ص238 ـ 292؛ ج5، ص74.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص6 ـ 7، والآية 83 من سورة غافر.

(3) سورة الجمعة: الآية 5.

أنزل لتحصيل هذه المعارف الجزئية، فهو أحرى بهذا التمثيل»[1]، يقصد الآية المشار إليها.

لا يقصد الشيرازي من كلامه هذا التنكر لدور اللغة وسائر العلوم التي يحتاجها المفسر، لكن من الواجب بنظره وضع هذه العلوم في حدود الوظيفة الطبيعية لها من حيث إنها « الخوادم والآلات لما هو بالحقيقة الثمرة والتمام وما به كمال نوع الإنسان»[2].

فهي لا تعدو أنها «علوم جزئية يتوقف عليها فهم حقائق القرآن»، وليست المقصد والغاية حتى إن بعضهم قد صرفوا أعمارهم «في معرفة الاشتقاق والإعراب» ليصيروا فرسانًا في علم الإعراب في حين كان يكفيهم «طرف يسير من كل فن منها، وجرعة قليلة من كل دنّ من دنها، أخذًا للزاد وتعجيلاً لسفر المعاد»[3].

بل قد يفاجئنا الشيرازي في حرصه على عدم مخالفة الظاهر، لأنه طريق العبور الطبيعي للوصول إلى اللباب والباطن، فالظاهر باب الباطن، وهما متلازمان لا ينفكان وإلا كيف كان الباطن باطنًا؟ وهذه الرؤية لثنائية الظاهر والباطن تقوده إلى اعتبار الباطن مكملاً للظاهر، وهو بالدقة ما يتحصل عند العرفاء وأهل المكاشفة.

«ومما يجب أن يعلم أن الذي حصل أو يحصل للعلماء والراسخين

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص185.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص39؛ انظر: جواد علي كسار، **فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية**، مؤسسة عروج، طهران، ط1، 1424هـ.ق، ص157.

والعرفاء المتحققين من أسرار القرآن وأغواره ليس مما يناقض ظاهر التفسير؛ بل هو إكمالٌ وتتميم له، ووصولٌ إلى لبابه عن ظاهره وعبورٌ عن عنوانه إلى باطنه وسره، فهذا هو ما نريده بفهم المعاني، لا ما يناقض الظاهر كما ارتكب السالكون مسلك الإفراط والغلو في التأويل»[1].

إن ترك الظاهر يؤدي إلى مفاسد كبيرة أقلها حمل الكلام على خلاف مراد المولى تعالى كتأويل الكرسي في مثل قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[2]. بالعظمة والكبرياء، كما فعل القفّال المعتزلي، أو بالقدرة والسلطان كما فعل غيره من علماء التفسير[3].

«نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضًا لأصول صحيحة دينية وعقائد حقة يقينية، فينبغي للإنسان حينئذ أن يتوقف فيها ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمة المعصومين من الخطأ، الراسخين في العلم (ع) لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[4]، ثم يترصد الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات كرمه وجوده رجاء أن يأتي الله بالفتح أو أمر من عنده أو يقضي الله أمرًا كان مفعولاً، امتثالاً للآخرة في ما روي عنه (ص): «إن لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»»[5].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص82.

(2) سورة البقرة: الآية 255.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص150.

(4) سورة آل عمران: الآية 7.

(5) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص147.

فعلم التأويل بنظر الشيرازي، كما سيأتي توضيحه، هو علم موهوب من الحق تعالى يناله العارف المتعرض للنفحات الإلهية السالك مسلك الراسخين في العلم، وهو في حقيقته فهم القرآن والحديث، والتأويل هو الفهم.

ومن الضروري هنا أن أشير إلى أن هذا المعنى للتأويل هو ما ذهبت إليه في ما بعد الرومانسية الألمانية وأوضحه غادامر.

ويعتبر هانس جورج غادامر (1900 ـ 2002) وهو ألمع المؤسسين لعلم التفسير الفلسفي المعاصر، أن معضلة التأويل هي وجودية يجب أن تعطى كل الاهتمام، غير أن اللغة في نهاية المطاف هي الوسيط ونحو من الوجود الذي يكون موضوع التأويل، من هنا تصير معضلة التأويل فهمًا، فَهمًا ينصهر فيه المؤوّل والنص، ويسميه غادامر (انصهار الآفاق) (fusion d'horizons). من هنا، كان الفهم عنده ظاهرة لغوية؛ بل هو التأويل بعينه حيث يقول: «إننا ندين للرومانسية الألمانية بمعرفتنا بأن الكيّ من اللغوي الحديث هو العامل الحاسم في الفهم، فهي علمتنا أن الفهم والتأويل هما في نهاية المطاف أمر واحد»[1].

---

(1) هانس جورج غادامر، «**اللغة كوسيط للخبرة الهرمنيوطيقا**»، ترجمة: جورج تامر، مجلة فكر وفن، معهد غوته بيروت، العدد 75، ص47؛ انظر: حسين الموزاني، «**بين الحداثة والتراث**»، المصدر نفسه؛ أحمد واعظي، «**ماهية الهرمنيوطيقا**»، ترجمة: حيدر نجف، مجلة المحجة، بيروت، العدد 6؛ حسن حنفي، «**مع فيلسوف هايدلبرغ**»، مجلة فكر وفن، العدد 75؛ طيب تيزني، «**غادامر وغواية اللغة**»، المصدر نفسه. وللتوسع في أعمال غادامر انظر:

1 - **Le probleme de la conscience historique**, Lauvain, 1963.

2 - verite et method, **Les Qrandes Lignes Ottme Hermeneutique Philosophique**,- **Paris, seuil 1996.**

3 - **La Philosophie Hermeneutique**, Paris,puf 1996.

4 - l,art de couprender ertical, **Hermeneutiqueet Tradition Philosophique**, paris, aubier - montaique 1982.

أما صدر الدين الشيرازي فإنه اعتبر الكيان اللغوي ظاهرة من ظواهر الوجود الذي لا يتنكر له إلا أنه معبر إلى حقائق الوجود ودال عليها.

وفي مقارنته بين مسلكي أهل الظاهر وأهل التأويل ينحاز الشيرازي إلى مسلك أهل الظاهر لأنه أقل انحرافًا عن مسلك الراسخين في العلم، لجهة تحفظه على المفردات الأولية للألفاظ، وهو يصرح بذلك فيقول:

«ثم لا يخفى على من له تفقه في الغرض المقصود من الإرسال والإنزال أن مسلك الظاهريين الراكنين إلى إبقاء صور الألفاظ وأوائل المفهومات أشبه من طريقة المؤوّلين بالتحقيق، وأبعد من التصريف والتحريف، وذلك لأن ما فهموه من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله»[1]. لكن موقفه هذا لا يخلو من تهكم في حق أهل الظاهر عندما يقول: «والبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء، لما أشرنا إليه من أن عقائدهم قوالب المعاني القرآنية والعلوم الإلهية»[2].

فإذن، يتضح أن من أهم عناصر الرؤية التأويلية عند الشيرازي هو حمل الكلام على مفهوماته اللغوية بدون تحريف وتأويل، إلا أنه يشترط التحقيق في هذا المعنى اللغوي لمنع اللوازم الفاسدة عقلاً وشرعًا كالتشبيه ونحوه، إذ «إن الحق عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية في غير صرف وتأويل، كما ذهب إليه محققو الإسلام وأئمة الحديث، لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين والأئمة

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، طبعة دار التعارف، ج5، ص150.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص84.

المعصومين سلام الله عليهم أجمعين من عدم صرفها عن الظاهر، ولكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله»[1].

إلا أن ذلك لا يعني أن اللفظ والكلام القرآني هو على بساطته التي يراها أهل الظاهر، بحيث إنه لا يحتمل إلا المعنى المتعارف عليه في عالم الدنيا؛ بل هو في واقعه معقد يخبئ تحته معاني أخرى، واللفظ مفتاحها، كما إن الرمز مفتاح للمعنى المرموز.

تعني الرمزية أن ثمة دلالة خفية للكلام على معنى أو معانٍ غير المعنى الظاهر، لا يتمكن كل أحد من إدراكها، وهذا يعني أن مراد المولى تعالى متعدد في حين أن كلامه واحد. ولذا يقرب ما نحن بصدده في معنى التأويل، من تأويل الأحلام والأحاديث كما جاء في القرآن الكريم في قصة النبي يوسف (ع): ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكَ﴾[2].

فإن ما يراه النائم في المنام المرموز هو الرمز، لكي يفهم هذا منه القشر، ويفهم منه اللباب ذاك الذي أوتي تأويل الأحاديث الحقيقية، التي هي غيب في اللوح المحفوظ.

وفي تعليل هذه الرؤية ما يأخذنا إلى عوالم الوجود المتعددة والمتواصلة في حقائقها لكن بأثواب مختلفة، كل ثوب يناسب المعنى في عالمه الخاص، فالمعنى هو هو في العوالم المختلفة إلا أن له تمثّلاً

(1) المصدر نفسه، ص93.
(2) سورة يوسف: الآية 6.

خاصًا، فلا يأتي محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى عند من لا يراه جائزًا.

وهذا المعنى للتأويل هو مسلك الشيخ الغزالي في كتبه لفهم متشابهات القرآن والحديث ومن تبعه من الصوفية والعرفاء، ويصرح الشيرازي بأنه قد أخذه عنه بعد أن يذكر ما أسلفنا بعبارة تقارب إلى حد بعيد عبارة الغزالي فيقول:

«كل ما لا يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على وجه لو كنت في النوم مطالعًا بروحك للوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير، ولذلك قيل: إن التأويل كله يجري مجرى التعبير، ومدار تدوار المفسرين على القشرة، ونسبة المفسر إلى المحقق المتبصر كنسبة من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام أن في يده خاتمًا يختم به فروج النساء وأفواه الرجال، إلى الذي يدرك منه أنه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان. فإن قلت: لم أبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة المضروبة، ولم تكشف صريحًا حتى وقع الناس في جهالة التشبيه وضلالة التمثيل؟ فالجواب: أنّ الناس نيام في هذا العالم، والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح، وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة بين عالمي الملك والملكوت: «فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة وأرواحها، ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورًا وقوالب لتلك الأرواح، ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية»، ثم يختم بقوله:

«وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقائق إلا مصبوبة في قوالب الأمثال

الخيالية، ثم لجمود فطرتك عند الحس تظن أن لا معنى له إلا هذا المتخيل وتغفل عن الحقيقة والستر، كما تغفل عن روح قلبك ولا تدرك منه إلا صورة قالبك»[1].

إلا أنه قد خصَّ نفسه بـ«بيانه بوجه حكمي برهاني، وتصحيحه بأوضاع ومقدمات علمية قطعية تطابق عليها العقل والنقل»[2].

والنتيجة أن العنصر الثاني في الرؤية التأويلية للشيرازي هو الرمزية في الكلام الإلهي، وسيكون لنا بحث خاص حول الرمز في آليات التأويل، غير أن العنصر الثالث الأهم في معنى التأويل عند الشيرازي هو تمثل المعنى الواحد بحسب عوالم الوجود والنشآت، لأن للمعنى الواحد مراتب تتبع مراتب هذه العوالم، فهو في كل مرتبة يتمثل بمثال.

وترجع هذه النظرية إلى الشيخ محيي الدين بن عربي (ت 638هـ.ق) الذي يعد بحق المؤسس لمرتكزاتها، في حين تتجلى أهمية صدر الدين الشيرازي في كونه المجدد لها على نحو برهاني في إيران[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص96 ـ 67؛ قارنه مع: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ.ق/ 1988م، ص34 ـ 37. وقد ذكر النص بألفاظه تقريبًا في **تفسير القرآن الكريم**، ج5، ص162 ـ 163.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص160.

(3) من الضروري مراجعة: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج4، ص106 وما بعدها. وكذلك انظر حول تأويل ابن عربي ومراتب الفهم: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993م، الفصل الأول من الباب الثالث حول القرآن والوجود، ص263؛ انظر أيضًا ما كتبه جواد علي كسار في: **فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية**، مصدر سابق، ص241 إلى 253.

وتقوم هذه النظرية على مبدإ هو أن للقرآن الكريم معانيَ مترتبة طولية تبدأ من الظاهر ومفهومه الأولي البسيط ثم تذهب متصاعدة لتجتمع بأسرها عند الإمام المعصوم الذي هو الإنسان الكامل، وأن ثمة تشابهًا بل تماثلاً بين القرآن والإنسان والعالم، وهو ما سنوضحه لاحقًا حول منطق المطابقة، فكما إن للقرآن مراتب وجودية، فكذلك الإنسان والعالم، كما ينسب إلى أمير المؤمنين (ع):

«أتزعم أنك جرم صغير كتابة شعرية وفيك انطوى العالم الأكبر»[1].

والكل هو مظاهر لأسماء الله تعالى وتجليات ترجع إلى حقيقة غيبية واحدة.

وهذه النظرية العرفانية تدعمها طبيعة المعرفة الإنسانية التي لا تنحصر في مرتبة واحدة، كما تدعمها الأدلة النقلية والسمعية من الكتاب والسُّنة، كما يوضح الشيرازي. فالعوالم والنشآت ثلاثة، في نظر الشيرازي بدوًا هي: الدنيا والآخرة وعالم الإلهية، ووفق منطق التطابق الذي يؤمن به والذي يسري على عالم الألفاظ في القرآن والحديث وهو ما يلفت إليه بقوله:

«اعلم أن أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي، كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكلية، مجملة، يطلق تارة ويراد به الظاهر والمحسوس، ويطلق تارة ويراد به سره وحقيقته وباطنه، وتارة يطلق ويراد به سر سره وحقيقته وباطن باطنه. وذلك لأن أصول العوالم

---

(1) علي بن أبي طالب، **الديوان المنسوب إلى الإمام علي(ع)**، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط1، 1988م، ص56.

والنشآت ثلاثة: الدنيا والآخرة وعالم الإلهية، وكلها متطابقة، وكل ما يوجد في واحد من هذه العوالم يوجد في الأخيرين على وجه يناسب كل موجود لما في عالمه الخاص به»[1].

ثم يعطيه أمثلة على ذلك يختارها من بين المتشابهات كالحواس فيقول:

« فمن تلك الألفاظ السمع والبصر والفؤاد فإن هذه الثلاثة ربما يراد بها الأعضاء الثلاثة كالأذن الغضروفي والعين الشحمي والقلب اللحمي... وربما يراد بها القوة السمعية المدركة للأصوات والألفاظ والنغمات، والقوة البصرية المدركة للأضواء والألوان، والقوة القلبية المدركة للمفهومات وأوائل المعقولات والمسلمات المقبولات، وتارة يراد بالسمع سماع المواعظ والحكم الإلهية والآيات الإلهية وبالبصر مشاهدة أولياء الله وأحبائهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسي الواصل إلى الله تعالى بنور العرفان»[2].

وفي نظرة ثانية متجددة للعوالم والنشآت يرى الشيرازي أن العوالم خمسة تتوزع عليها المعاني القرآنية بمراتبها الخمس أيضًا، وذلك بعد إنعام النظر في تفصيل عالم الإلهية، «فالله سبحانه ما خلق شيئًا في عالم الصورة والدنيا إلا وله نظير في عالم المعنى والعقبى، وما أبدع شيئًا في

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص68؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص87.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص87؛ قارنه بما ذكره تلميذه الفيض الكاشاني: محسن الكاشاني (الفيض)، **تفسير الصافي**، تصحيح وتقديم: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1979م، ج1، المقدمة الرابعة، ص29؛ كذلك بما ذكره الطباطبائي: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص9 ـ 10؛ ج8، ص155؛ ج2، ص319.

عالم العقبى إلا وله نظير في عالم الآخرة والمأوى، وله أيضًا نظير في عالم الأسماء، وكذا في عالم الحق وغيب الغيوب وهو مبدع الأشياء. فما من شيء في الأرض ولا في السماء إلا وهو شأن من شؤونه ووجه من وجوهه، والعوالم متطابقة متحاذية المراتب، فالأدنى مثال للأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات، فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الأرواح كبدن الإنسان بالقياس إلى روحه، ومعلوم عند أولي الأبصار أن هوية البدن بالروح، وكذا جميع ما في عالم الأرواح هي مثل وأشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التي هي أيضًا مظاهر أسماء الله تعالى، واسمه عينه كما حقق في مقامه، ثم ما خلق في العالمين شيء إلا وله مثال مطابق ونموذج صحيح في الإنسان»[1].

يحاول الشيرازي أن يقدم لنظرية مراتب المعنى تطبيقات في المحاور الأساس للوجود وهي العالم والإنسان والقرآن. ولنبدأ بالإنسان فإن له مراتب مختلفة من الوجود، وهو في كل مرتبة يمتاز بخصوصيات تتناسب مع تلك المرتبة. على أن الملاحظ عند الشيرازي تركيزه على الجانب المعرفي لوجود الإنسان، فيحدد طبيعة المعرفة الإنسانية في كل مرتبة، والأدوات التي تتحصل بها، وسرعان ما يجد شواهدها في الأحاديث الشريفة، وخصوصًا في مرتبتها العالية العقلية.

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص87 ـ 88. وقد بنى الميرزا علي النوري في تعليقه على كلام الشيرازي على هذه المراتب الخمس لمعاني القرآن التي يعتقد أنها بمجموعها هي الإيمان بعينه فاعتبر أن للإيمان مراتب خمسًا. (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص177 ـ 178، الهامش (1).

يشرح الشيرازي مراتب وجود الإنسان فيقول:

«ثم الإنسان يوجد في عوالم متعددة بعضها أشرف وأعلى، فمن الإنسان ما هو إنسان طبيعي ومنه ما هو إنسان نفساني، ومنه ما هو إنسان عقلي. أما الإنسان الطبيعي فله أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع، ولا موضع اليد موضع الرجل، ولا شيء من الأعضاء في موضع العضو الآخر، وتلك الأعضاء غير متخالفة الجهات والأوضاع؛ بل لا وضع لها ولا حجة، ولا يقع نحوها إشارة حسية لأنها ليست في هذا العالم وجهاته كالإنسان الذي يراه الإنسان في النوم، والنوم جزء من أجزاء الآخرة وشعبة منها، ولهذا قيل [النوم أخو الموت]. وأما الإنسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، له بصر عقلي وسمع عقلي وذوق وشم ولمس عقليّ. وأما الذوق «فأبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»، وأما الشم «فإني لأجد ريح الرحمن من جانب اليمين»، وأما اللمس «فوضع الله يده بكتفي» الحديث. وكذلك له يد عقلية وقدم عقلي ووجه عقلي وجنب عقلي، وتلك الأعضاء والحواس العقلية كلها موجودة بوجود واحد عقلي، وهذا هو الإنسان المخلوق على صورة الرحمن، وهو خليفة الله في العالم العقلي، سجود الملائكة، وبعده الإنسان النفسي وبعده الطبيعي»[1].

إن مراتب القرآن كالإنسان متعددة النشآت، ففي كل مرتبة إنسانية مرتبة للمعنى القرآني والإنسان يتحد معها ويتحقق بها، ما يعني أن تحقق المرتبة هو توحُّد الإنسان والقرآن، من هنا كانت ضرورة فهم القرآن عند

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص273 ـ 274.

الشيرازي ببطونه ومراتبه والتحقق بها لأنها السلوك عينه إلى الكمال المطلق.

«وأسرار ذلك كثيرة، ولا يدل ظاهر تفسير اللفظ عليها، ومع ذلك فليس مناقضًا لظاهر التفسير؛ بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه عن قشره، فإن للقرآن حقيقة كالإنسان، وله قشران ولبّان كالجوز، ولكل منها مراتب كثيرة حسب تعدد النشآت، وكما إن الإنسان الحسي صنم لسائر مراتبه، واقع في أول درجات الإنسانية ومراتبها ومعارجها، وأعلى منه الإنسان المثالي، ثم الإنسان النفسي، ثم العقلي كالحكماء، ثم الإلهي كالمتألهين والعرفاء والأولياء، فهكذا يجب أن يعلم مراتب فهم القرآن، فكل أحد لا يفهم إلا بما يتحقق فيه»[1]. وهو ما ينبهنا إلى قول أمير المؤمنين (ع) «أنا القرآن الناطق»[2]. وسنأتي على تفصيل مراتب المعاني القرآنية في حينه.

ويذهب الشيرازي بعيدًا في تطبيقات نظرية مراتب المعنى، فلا يجد غضاضة ولا حرجًا أن يتحدث عن الجسم الإلهي، دون أن يلزمه ذلك

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص176 ـ 177.

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج37، كتاب القرآن، ص58؛ ج11 وفيه: «ذلك القرآن فاستنطقوه ولينطق لكم، أخبركم: فيه علم ما مضى وعلم ما يأتي الى يوم القيامة، وحكم ما بينكم، وبيان ما أصبحتم فيه تختلفون، فلو سألتموني عنه لأخبرتكم عنه، لأني أعلمكم». وانظر أيضًا الحديث بلفظه في: سليمان بن إبراهيم البلخي القندوزي، **ينابيع المودة لذوي القربى**، إسلامبول، تركيا، لا تا؛ نشر الشريف الرضي، قم، ط2، 1407هـق، ج1، الباب الرابع عشر: في علمه (ع)، ص214؛ انظر أيضًا: حسام الدين المردي، **آل محمد**، قرص مدمج، مكتبة أهل البيت (ع)، ط1، 1993م، الإصدار الأول، ص45.

ـ برأيه ـ بالقول بالجسم للحق تعالى، لأنه يرى التمايز بين الذات وتجلياتها. فالجسم الإلهي هو المرتبة الأخيرة لمعنى الجسم وهو في حقيقته عبارة عن الأسماء الإلهية، والاسم غير المسمى، والنعوتِ الربانية، فلا يمس حريم الذات الإلهية المقدسة.

ولذا يقول بهذا الصدد:

. . . «فإذا تصورت هذه المعاني وانتعشت في صفحة خاطرك، علمت أن المعنى المسمى بالجسم له أنحاء من الوجود متفاوتة في الشرف والخسَّة والعلو والدنو، من لدن كونه طبيعيًا إلى كونه عقليًا، فليجز أن يكون في الوجود جسم إلهي، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير المسمى بالأسماء الإلهية، المنعوت بالنعوت الربانية»[1].

ثالثًا: شروط التأويل

يقرُّ الشيرازي بدور علوم اللغة وآداب العربية في فهم القرآن، وتوقفه عليها بوجه من الوجوه، إلا أنها علوم جزئية آلية، محدودة الدور، والتأثير، ولا يجوز التوقف عندها لأكثر من تحصيل ما يلزم منها للعبور نحو فهم القرآن، فأهل القرآن إنما يهمهم عالم المعنى وتحصيل الكمال. ولذا نجده يقول في أول تفسير البسملة:

«اعلموا، أيها المعتنون بفهم معاني الكتاب هداكم الله طريق الصواب، أن ها هنا أبحاثًا لفظية بعضها متعلقة بنقوش الحروف وهيئاتها الكتبية، وصور الألفاظ وصفاتها السمعية، قد نصب الله لها أقوامًا من الكتَّاب والقرَّاء والحفَّاظ، وجعل غاية سعيهم معرفة تجويد قراءتها

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص274.

وتحسين كتابتها، وبعضها متعلقة بمعرفة أحوال الأبنية والاشتقاقات، وأحوال الإعراب والبناء للكلمات، وبعضها متعلقة بمعرفة أوائل مفهومات اللغات المفردة والمركبة. وهذه كلها دون ما هو المقصود الأقصى والمنزل الأسنى... وقد نصبهم الله لكسب هذه العلوم الجزئية المتوقف عليها فهم حقائق القرآن، لتكون درجتهم درجة الخوادم والآلات لما هو بالحقيقة الثمرة والتمام، وما به كمال نوع الإنسان»[1].

فمدخل اللغة ضروري لفهم القرآن، لكن ثمة مدخلاً آخر أكثر ضرورة.

فمن شروط التأويل الوقوف على علوم حفظة أسرار القرآن وأهله، وهم أهل الذكر، ويقصد بهم الشيرازي أئمة أهل البيت (ع)، والتدبر في كلامهم وما بيّنوه من الحقائق وعرضها على القلب للتصديق بها، والتسليم والإذعان لها، «فإنك تحتاج إلى أن ترجع إلى حفظة أسرار القرآن ومعانيه، وتقصد أهاليه وحامليه، وتسأل أهل الذكر عما فيه، لقوله جلّ اسمه ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]. . . فإن وجدتَه أيها الناظر مخالفًا لما اعتقدَته وفهمتَه بالذوق السليم فلا تُنكرنَّه، وفوق كل ذي علم عليم، وافقهنَّ أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه، فهو موقوف على حدّ علمه وعرفانه محجوب عما هو فوق طور عقله وإيمانه»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص38.

(2) سورة النحل: الآية 43.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص5 ـ 6.

ويُنبّه الشيرازي من خطورة الخضوع للآراء السائدة التي تحول دون التدبّر في معاني الكتاب، «فاخرج أيها العاقل من بيت حجابك وعتبة بابك، واخلع عنك لباس أهل الزور والجاهلية، وانطلق عن القيود الرسمية والعقايد العامية والآراء الظاهرية، ولا تصغ إلى المجادلات الكلامية، ولا تكن ممن ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1]»[2].

ويذهب عامة أهل التصوف والعرفان إلى أن فهم القرآن لا يتحقق إلا من مدخل خاص يناسب شرافته وعظمته، فكلام الله تعالى لا يُدرَك كنهُه بعلوم الناس المتعارفة أو من كل أحد؛ بل له بابه وله أهله.

فالعلوم بنظر الشيرازي ثلاثة: علم بشري هو العلم الكسبي المتعارف بين الناس، وعلم روحاني هو علم النبوة بواسطة ملك الوحي، وعلم لدني إلهي يختصّ بالصفوة من الأنبياء والأولياء والسالكين إلى الله سبحانه. وبرأي الشيرازي فإن القرآن الكريم قد أشار إلى هذه الأقسام الثلاثة، حيث يقول موضحًا: «التعليم على ثلاثة أقسام: تعليم بشري وتعليم ملكي وتعليم إلهي. والأول كما لساير الناس، والثاني كما لساير الرسل (ع)، كان يمثل لهم الملك ويعلمهم الكتاب، والثالث كما لخواص الأنبياء وعظماء الأولياء عند عروجهم المعنوي إلى الله. وإلى هذه الأقسام الثلاثة أشار بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[3]، فالأول هو التعليم الإلهي، والثاني هو الملكي، والثالث هو البشري فافهم إن كنت من أهله[4]».

---

(1) سورة الحشر: الآية 19.

(2) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص6.

(3) سورة الشورى: الآية 51.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص19.

إن العلم الحقيقي بنظر العارف هو علم الوراثة لا علم الدراسة، ويصفه الشيرازي بأنه «نور عزيز المنال وفضل رفيع المثال لا يوجد بمجرد القيل والقال والبحث والجدال أو رواية الحديث وحفظ الأقوال». وقال بعض العارفين: «أخذتم علمكم ميتًا عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت»، وهذا العلم المشار إليه هو علم الوراثة لا علم الدراسة، يعني أن علوم الأنبياء (ع) لدنّيّة، فمن كان علمه مستفادًا من الكتب والرواية والدراسة فليس هو من ورثة الأنبياء، لأن علومهم لا تستفاد إلا من الله كما قال تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ * ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾[1] [2]. وكون هذا العلم هو علم الأنبياء لا يعني اختصاصه بهم، لأن السببية بينهم وبينه يمكن تحقيقها عندنا ليشملنا التعليم الإلهي، حيث إن هذه السببية ليست سوى التحقق بالتقوى، وبرأي الشيرازي فإن القرآن الكريم قد نبهنا إلى ذلك، فيقول:

«ولا تظن أن التعليم عند الله يختص بهم ـ أي الأنبياء ـ ولا يتجاوز غيرهم، فقد قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[3]، فكل من وصل إلى حقيقة التقوى فلا بد من أن يعلمه الله ما لم يعلم، ويكون معه كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ﴾[4] [5].

إن المعنى الظاهري والقشري للقرآن يدركه الناس القشريون والظاهريون، وأما المعنى الباطني وهو «روح القرآن ولبه وسره فلا يدركه

---

(1) سورة العلق: الآيات 3 ـ 5.
(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص12.
(3) سورة البقرة: الآية 282.
(4) سورة النحل: الآية 128.
(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص12

إلا أولو الألباب، ولا ينالونه بالعلوم المكتسبة من التعليم والتفكر؛ بل بالعلوم الدينية»[1].

إذن، يبدو للشيرازي أن نيل العلوم الدينية ممكن إذا تحققت شروطه وهو يرجع إلى الذات الإنسانية وأحوالها ومجاهداتها، فيتعين حينئذ إزالة الحجب لتتحقق المشاهدة الصافية، من خلال التقوى والخلوة والعزلة، وهي المعبَّر عنها بالنور في قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[2].

وبالإمكان ملاحظة الشروط ذاتها عند العرفاء والسابقين على الشيرازي كالسيد حيدر الآملي الذي يشدد على المجاهدة والرياضة الروحية لنيل العلم اللَّدنِّي لغير الأنبياء والأولياء، وهم المحبُّون[3].

والموقف ذاته يعلنه الشيرازي عند تعليقه على قوله تعالى: ﴿يُؤْتِي ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾[4]، لأن الحكمة عنده هي الحكمة القرآنية، فيقول موضحًا: «وهي الحكمة المعبر عنها تارة بالقرآن وتارة بالنور وعند العرفاء بالعقل البسيط، وهي

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص41

(2) سورة النور: الآية 40.

(3) انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، مصدر سابق، ج5، ص15 ـ 17 و21؛ ج1، ص342 ـ 347 و361؛ انظر: خنجر علي حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، حول شروط التأويل وأسسه، ص721 ـ 726. ويمكن ملاحظة ما ذكره ابن عربي: محمد بن علي (بن عربي)، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م، ص385 ـ 386.

(4) سورة البقرة: الآية 269.

من فضل الله وكمال ذاته ورشحات وجوده، أتاها الله لمن اختاره واصطفاه من خواص عباده ومحبوبيه، لا ينالها أحد من الخلق إلا بعد تجرده عن الدنيا وعن نفسه بالتقوى والورع والزهد الحقيقي، والانخراط في سلك المقربين من ملائكته وعباده الصالحين حتى يعلمه الله من لدنه علمًا، ويؤتيه حكمة وخيرًا، ويحييه حياة طيبة، وجعل له نورًا يمشي به في ظلمات الدنيا ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[1]»[2].

ويوضح الشيرازي شرطية صفاء الباطن بالمجاهدة للمعرفة اللَّدنِّية بوجه فلسفي فيقول: «وتوضيح ذلك بالبيان الحكمي: أن الروح الإنسانية من جهة أن من شأنها أن تتجلى فيها الأشياء مشابهة للمرآة، لكن هذه الحالة في أول الفطرة للنفس أمر بالقوة لكل أحد من الناس، ثم يصير بمزاولة الأعمال والأفعال خارجة من القوة إما إلى الفعل والكمال، أو إلى البطلان والزوال. فإذا وقع الإنسان في السلوك العملي والرياضة الدينية والتكاليف الشرعية التي هي بمنزلة تصقيل المرآة، تخرج النفس من القوة إلى الفعل وتصير عقلاً بالفعل بعد ما كانت عقلاً بالقوة، فيكون كمرآة مجلوة تتراءى فيها صور الموجودات على ما هي عليه، وإذا لم يقع في هذه الطريقة وهي الصراط المستقيم المذكور في القرآن ولم يخرج ذاته في طريق الآخرة بالتصفية والرياضة والتطهير والتنوير؛ بل سلك مسلك الدنيا وصارت نفسه متدنسة بدنس الشهوات، متنجسة برجس الفسوق والسيئات، بطلت فيه القوة والاستعداد لأن تصير منورة

---

(1) سورة الأنعام: الآية 122.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص58؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص14.

بأنوار العلوم ولأن تجلى فيها حقائق الأمثال والرسوم، ولأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل لا بالقوة»[1].

ولا شك في أن هذا النص من الشيرازي على درجة عالية من الأهمية، لأنه يكشف عن النزعة الإشراقية الواضحة في الحكمة المتعالية ومشربها العرفاني في أهم ميادينها وهو ميدان المعرفة[2].

إن التحقق بمعاني القرآن مردُّه إلى ما عند الصوفية كشرط ضروري سارٍ في كل فهم ممكن للقرآن الكريم يسمونه (التخلُّق)، فإنهم يربطون برابطة محكمة بين المعرفة والأخلاق، لحقيقة أن المعرفة لديهم ليست سوى إشراق النفس التي عكفت على تصفية ذاتها عن الرذائل والقبائح، ثم تحليتها بالفضائل والمحاسن وتكميلها بالمعارف الحقة، وكل ذلك في القرآن. فإذن يتعين لفهم معاني القرآن التخلّق به. ولعل هذا المعنى المستفاد من قوله تعالى لنبيه (ص): ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[3]، وجاء في الحديث عن الصحابة: [كان خلق رسول الله (ص) القرآن][4].

ولذا يرى الشيرازي أن شرط الفهم هو التخلُّق بالقرآن، وأن القرآن بحقيقته هو خلق النبي (ص)، قال:

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص9.

(2) قارن ما ذكره ملاّ صدرا بما ذكره الشهرزوري في: محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق ليحيى بن حبش السهروردي**، تصحيح وتحقيق وتقديم: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران ط1، 1993م، حول أحوال السالكين، ص586؛ كذلك: يحيى بن حبش السهروردي، **اللمحات**، تحقيق: إميل معلوف، دار النهار، بيروت ط2، 1991م، ص148 ـ 150.

(3) سورة القلم: الآية 4.

(4) انظر: محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، 1402هـ؛ أيضًا: دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـق/ 2005م، كتاب آداب المعيشة وأخلاق النبوة، ص838 وذكر العراقي أنه قد رواه مسلم.

«والقرآن بحسب حقيقته الأصلية خلق النبي (ص)، وكل ما يفهمه المفسرون ويصل إليه إدراكهم ظلٌ من ظلاله القريبة والبعيدة، وشبح من أشباحه العالية والدانية»[1].

ويتابع هنا الشيرازي الصوفية أيضًا في الإرشاد إلى الآداب الباطنية لتلاوة القرآن، باعتبارها تأهلاً روحيًا وتصفية للباطن لينفعل بالكلام الإلهي ويصل إلى مطلوبه، وهي الآداب نفسها التي نصَّ عليها الغزالي في الإحياء مع اختلاف يسير[2] وعددها عشرة:

1 ـ الوقوف على عظمة القرآن على نحو اليقين وتلمُّس لطف الله تعالى وفضله ورحمته لخلقه.

2 ـ تطهير القلب من أوساخ المعاصي وآثار الذنوب ونجاسات الشرك والعقديات الفاسدة، لاحتجاب باطن القرآن عن باطن القلب الذي لم يتطهّر عن كل رجس.

3 ـ حضور القلب وانصرافه عن الشواغل وأنسه بالحق تعالى.

4 ـ التفكّر والتدبّر في الآيات كما أمر تعالى، عن أمير المؤمنين (ع): «لا خير في عبادة لا فقه معها، ولا في قراءة لا تدبّر فيها».

5 ـ استنباط المفاهيم والمعاني المناسبة من الآيات، وقد روي عن عبد

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، طبعة دار التعارف، ج7، ص178.

(2) انظر: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص58 ـ 69؛ قارنه مع: محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، كتاب آداب تلاوة القرآن، الباب الثالث في أعمال الباطن في التلاوة، ص332 ـ 341، وقد صرح الشيرازي بنقلها منه ص69.

الله بن مسعود: «من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن»، وأعظم علوم القرآن علم أسماء الله تعالى وصفاته وأفعاله وعلم الآخرة والمعاد.

6 ـ تصفية النفس عن موانع الفهم، التي هي موانع عن الدخول إلى علوم القرآن للحصول على بعض حقائقه. وسنشير إليها لاحقًا بشيء من التفصيل.

7 ـ التخصيص، فيقدر العبد أنه المخاطب بكل خطاب، سواء أكان أمرًا أم نهيًا أم وعدًا أم وعيدًا.

8 ـ التأثُّر والوجد بحسب كل فهم يحصل له من حزن وخوف وخشية ورجاء وفرح، فيتنوَّر القلب والباطن بنور القرآن.

9 ـ الترقّي في درجات القرآن إلى أن يسمع الكلام منه تعالى، لا من نفسه، فيرى في الكلام المتكلم نفسه، ويروي الشيرازي، كما الغزالي، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق: «والله لقد تجلى الله عزّ وجلّ لخلقه في كلامه ولكنهم لا يبصرون»، كما روي عنه (ع) أيضًا أنه سئل عن حالة لحقته في الصلاة حتى خرَّ مغشيًا عليه، فلما سري عنه قيل له في ذلك فقال (ع): «ما زلتُ أردّد هذه الآية حتى سمعتها من المتكلم، فلم يثبت جسمي لمعاينة قدرته».

10 ـ التبرّي من حولِهِ وقدرتِهِ ومن الالتفات إلى نفسه بعين الرضا والتزكية، فلا يرى لنفسه مدحًا بل مقتًا وذمًّا، وتقصيرًا.

ويرى الشيرازي أن موانع الفهم هي حجب على القلب بعضها من نوع الأعدام كالطفولية والبلاهة والجهل البسيط، وبعضها وجودية كالمعاني والرذائل التي منها الإصرار على الذنب والتكبّر.

وهذه الحجب مردها إلى حوم الشيطان على القلب الآدمي فيعمى عن مشاهدة أسرار معاني القرآن كما قال النبي (ص): «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»، ومعاني القرآن من الملكوت. ثم يعدد هذه الحجب وهي أربعة[1]:

1 - انصراف الهمّة في القرآن إلى تحقيق مخارج الألفاظ بدل توجّه القلب إلى عالم المعاني، وهو ما يتولاه شيطان وُكِّل به.

2 - التقليد في العلم والتقيد بمعتقد الآباء بدون بصيرة، وهو ما عبر عنه المتصوفة بقولهم إن العلم حجاب فأمثال هؤلاء من البعيد أن يحصل لهم شيء من العلم اللَّدنِّي الذي يحصل للأميّين، وهم الذين خلت كتب نفوسهم وألواح قلوبهم من نقوش الأقاويل المتعارفة والعلوم النفسانية الكسبية، فكانت لهم بصيرة ليست لغيرهم. وهذه البصيرة هي التي اختصّ بها النبي الأمي والأميّون الذين اتبعوه كما قال تعالى: ﴿أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[2]، وهذا المعنى للأمية انفرد به الشيرازي[3].

3 - الاستغراق بعلم العربية ودقائق الألفاظ مع أن المقصود الأصلي لنزول القرآن هو التنوّر بنور معرفة الله وآياته وسوق الخلق إلى جواره.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص61 - 63، وهي الموانع التي ذكرها الغزالي في **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص336، باستثناء الحجاب الثالث وهو الإصرار على الذنب والاتصاف بالكبر؛ فقد ذكر الشيرازي مكانه الاستغراق بعلوم العربية ودقائق الألفاظ.

(2) سورة يوسف: الآية 108.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص46 - 47.

4 ـ الجمود على أقوال المفسرين باعتبارها معاني القرآن، وأن ما وراءها تفسير بالرأي، وهو ما يؤدي إلى تعطيل معاني التأويل، مع أن أمير المؤمنين (ع) قال: «إلّا أن يؤتَى العبد فهمًا في القرآن». وقد صرّح الشيرازي في غير موضعٍ أن معظم الآفات الحاجبة للإنسان عن درك حقائق القرآن الاغترار بظواهر الأخبار، والاحتجاب بأوائل الأنظار من دقائق العلوم الجزئية ومعارف الأحكام الفرعية، وإلا فما من شيء إلا وفي القرآن ما يكشف عن حقيقة ذاته»[1].

رابعًا: أهل التأويل

اختصّ علم التأويل بفريدة هي أنه الكاشف عن غوامض القرآن ومتشابهاته، لأن هذه المتشابهات لا ينكشف المراد منها من خلال تفكيك الألفاظ وبحوث اللغة، ولا من خلال إعمال قواعد المنطق أو الفكر والنظر، ولا قوة التخيّل والتمثيل، وإنما من خلال سلوك طريق خاص يتصل بعلم الأنبياء والملائكة المقربين ولذلك وصف تعالى أهله بأنهم «الراسخون في العلم».

فعلم التأويل بنظر أهل المكاشفة والسلوك هو علم لدني لا يقبل إلا لخاصة البشر، فهو علم عرفاني أكثر منه عقلي، وإن احتاج العارف في تصوير كشفه عن المعنى وإثبات التأويل الحق إلى البرهان.

ولذا، يهزأ الشيرازي بالتأويل العقلي وأصحابه وقياساتهم النظرية فيقول:

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص16، من مقدمة تفسير سورة السجدة.

«ثم إن الذوق الصحيح من الفطرة السليمة شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد منها مقصورًا على مجرد أمور جسمانية يعرف كنهها كل أحد من الأعراب والبدويين وعامّة الخلق، وإن كان قشور من تلك الأمور مما لكل أحد منهم نصيب منها، وليس المراد أيضًا مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من له قوة التمييز في الأنظار، يفهمه كل من يتصرف بعقله في الأفكار بحسب استعمال الصناعة المنطقية في الأبحاث من غير مراجعة إلى سلوك سبيل الله ومكاشفة الأسرار ومعاينة الأنوار وإلا لما قال تعالى في باب المتشابه من القرآن: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾[1]، ولما قال في الغامض منه: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[2]، ولما دعا رسول الله (ص) في حق أمير المؤمنين (ع) بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلِّمه التأويل»، فإن كان علم التأويل أمرًا حاصلاً بمجرد الذكاء الفطري أو المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارفة بين العقلاء، لما كان أمرًا خطيرًا وخطبًا عظيمًا حيث استدعاه رسول الله (ص) بالدعاء من الله تعالى لأحب خلقه إليه وهو علي (ع)»[3].

ويستحضر الشيرازي في سياق توضيحه لخصوصية علم التأويل والقائمين به، فهو ليس كسائر العلوم، وأهله ليسوا كسائر العلماء، ودون أن يغيب عن باله أنه فقيه ومحدِّث في مدرسة أهل البيت (ع)، ـ أقول ـ يستحضر جملة من الروايات الدالة على أن أهل التأويل هم أئمة أهل البيت (ع) فيقول:

---

(1) سورة آل عمران: الآية 7.

(2) سورة النساء: الآية 83.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص147.

«ومما يدل على أن أسرار التنزيل والإنزال أجلّ شأنًا مما يعلم بقوة مثل القفّال وغيره من آحاد المتكلمين وأهل الاعتزال، ما رواه الشيخ الجليل أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني بسنده المتصل إلى أبي بصير عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (ع) أنه قال: «نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله»[1]، وفي رواية أخرى عن عبد الرحمن بن كثير عن أبي عبد الله (ع) قال: «الراسخون في العلم أمير المؤمنين من بعده (ع)»[2]، وعن أبي جعفر بن محمد (ع) برواية أبي بصير قال: «سمعت أبا جعفر (ع) يقول هذه الآية ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ فأومأ بيده إلى صدره]»[3][4].

إن فهم المتشابهات القرآنية إذن، له أهله الذين يحملون أنوار النبوة والولاية ومن يتصل بهم، كما سنبين، فمن اقتفى آثارهم وتتبع أنوارهم كان له ذلك، وليس كل عالم كانت له هذه الفضيلة.

وعلى الرغم من أهمية سائر العلوم فإنها دون علم التأويل في المنزلة والشرف؛ بل لا يتردّد الشيرازي في إظهار الاستخفاف بها وبأهلها، ولا يستثني في ذلك علم الفقه على الرغم من أهميته المطلقة عند الفقهاء، وهو من الأسباب التي أثارت حفيظتهم. قال في (أسرار الآيات):

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط3، 1388هـ.ق، ج1، كتاب الحجة، ص213، ح 1.

(2) المصدر نفسه، ح 3.

(3) المصدر نفسه، باب أن الأئمة قد أوتوا العلم وأثبت في صدورهم، ج1؛ الآية 49 من سورة العنكبوت.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص148؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص118، حول آية أولي الأمر (البقرة: الآية 231).

«فافهم إن كنت من أهله وإلا فغضَّ بصرك عن مطالعة هذا الكتاب والتدبُّر في غوامض علم القرآن، وعليك بممارسة القصص والأخبار والروايات وعلم السير والأنساب وتتبع العربية واللغة وتحمل الرواية من غير دراية، وما هو كالنتيجة عندك للكل من البحث عن المسائل الفرعية الخلافية ونوادر تفريعات الطلاق والعتاق والسلم والإجارة والرهانة وقسمة المواريث المشتملة فروضها على الكسور التي يدق فيها تحصيل المخرج، إلى غير ذلك من المهمات التي يحتاج إليها على الندرة بعض الآحاد في بعض الأوقات، وقد نصب الله لها كسائر الأمور التي هي أدون منزلة منها، أقوامًا يعظّمون الأمر فيها ويصرّون عليها ويفرحون بها، ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[1] وقيمة كل واحد على قدر همته ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾[2]، ﴿مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ۖ وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[3]»[4].

ويتأسف الشيرازي على قلة السالكين لمنهج التوحيد الذي يقوم على معرفة الله تعالى بآياته وملكه وملكوته وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والذي هو مسلك كل الأنبياء والأولياء، ويمثّل بأصوله هذه الإيمان الحقيقي حتى إنه لا يوجد مِنْ هؤلاء العلماء الربانيين في كل عصر إلا القليل القليل كالواحد أو الاثنين معلّلًا بها قيل: «جلَّ جناب الحق من أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد»،

---

(1) سورة الروم: الآية 32.

(2) سورة هود: الآية 34.

(3) سورة فاطر: الآية 2.

(4) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص152.

فالإيمان الحقيقي هو نور إلهي لا يحصل بالألفاظ ولا بالبحث العقلي والأدلة الكلامية؛ بل بالاصطفاء الإلهي لأصحاب القلوب الصافية، في حين أن «أكثر أهل الإسلام ظاهرًا هم أهل الكفر والشرك باطنًا، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾[1]. وقوله ﴿وَمَا يُؤۡمِنُ أَكۡثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشۡرِكُونَ﴾[2]»[3].

ويتجه العرفاء الشيعة إلى اعتبار الإمام قيّم الكتاب وصاحب التأويل، لكن المعرفة التأويلية ممكنة لغير النبي والإمام، وإلا لانتفت الغاية من البعثة وإنزال الكتاب والحثّ على التدبّر فيه، والمولى تعالى حكيم منزَّه عن العبث. نعم، إن حق التأويل هو للإمام، فإنه معصوم وله اطلاع تام على القرآن، وقد خصَّه المولى تعالى بالتأويل: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[4]، والمرتبة التالية من التأويل متاحة لمن كانت فيه القابلية والاستعداد، وهو مطلق التأويل، ولا بدّ فيه من متابعة الإمام ومن هو قيّم على الكتاب، غايته أن الإمام مقامه قيّومي بمقتضى الولاية، والتابع له مقامه عرضي وبالتبع، فالأولياء والمعصومون هم أهل الذكر الذين يجب سؤالهم وهم أهل البيت (ع)، ولا يمكن تحصيل مقام التأويل إلا بمحبتهم ومتابعتهم كما حصل لسلمان الفارسي «سلمان منا أهل البيت»[5].

(1) سورة يوسف: الآية 103.

(2) سورة يوسف: الآية 106.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص10 ـ 11.

(4) سورة آل عمران: الآية 7.

(5) انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، مصدر سابق، ج1، ص427 وما بعدها؛ انظر: خنجر علي حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص727 ـ 737.

ويرى الشيرازي أن الوحي وإن كان مخصوصًا بالأنبياء لأنه خاصة النبوة والرسالة، لكن الإلهام مما يشترك فيه الأنبياء والأولياء على حد سواء.

«فالنبوة هي قبول النفس القدسية حقائق المعلومات عن جوهر العقل الكلي بالمخاطبة الروحانية والحديث القدسي، والرسالة تبليغ ذلك إلى المستفيدين والتابعين وربما يتفق القبول لنفس ولا يتأتى له التبليغ، كما قال تعالى في حق خضر (ع): ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[1]»[2]، ثم يسوق الشواهد الروائية عن أمير المؤمنين الإمام علي (ع) وعلمه النبوي الخاص من رسول الله (ص)، ليصل إلى نتيجة مؤداها أن هذه المرتبة لا تحصل لأحد بمجرد التعلم الإنساني بل بقوة العلم اللَّدنّي.

إن الشيرازي يعتمد هنا لإثبات وراثة العرفاء للأنبياء على ما قدمه الشيخ محيي الدين بن عربي من التمييز بين النبوة بما هي وحي خاص قد انقطع برحيل النبي (ص) وهي آخر النبوات، وبين النبوة بما هي تعليم للخلق وهداية لهم، وهذه لا تنقطع أبدًا، وإلا لبطلت فائدة النبوة، فهي مستمرة بهذا المعنى مع الأولياء الكاملين والعباد الصالحين. وقد عمل الشيرازي على الاستفادة من بعض الأحاديث النبوية ليوضح أن الإمام هو المحدَّث والمكلَّم وهو المغبوط من الأنبياء، فيقول ملخصًا كلام الشيخ ابن عربي:

«اعلم أن الوحي إذا أريد به تعليم الأنبياء عباده فهو لا ينقطع أبدًا، وإنما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبي من نزول الملك على أذنه

---

(1) سورة الكهف: الآية 65.

(2) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص146.

وقلبه، ولهذا قال خاتم الرسل (ص): «فلا نبي بعدي»، ثم أبقى حكم المبشرات وحكم الأئمة المعصومين من الخطأ (ع) وأزال عنهم الاسم... فللأولياء الكاملين فيها مشرب عظيم ولاسيما وقد ورد أنه (ص) قال: [من حفظ القرآن فقد أدرجت النبوة بين جنبيه]، وروي أنه (ص) قال: «إن لله عبادًا ليسوا بأنبياء تغبطهم النبوة»، وهذا الحديث مما رواه المعتبرون من المحدِّثين في طريقنا وطريق غيرنا، وأنه (ص) قال: «في أمتي محدَّثون مكلَّمون»... هذه خلاصة ما أفاده بعض العرفاء قدس سرهم»[1] ويقصد من المبشِّرات الرؤيا.

ويرى الشيرازي أن أكثر أهل العلم يؤمنون بالعلم الكسبي، وينكرون العلم الغيبي اللَّدنِّي الذي يعتمد عليه أهل السلوك والعرفاء، على الرغم من أنه أقوى وأحكم من سائر العلوم، ويصف هذا العلم بأنه من سنخ العلوم الكشفية التي لا يصل إليها النظر؛ بل تعرف بالذوق والوجدان، كالعلم بحلاوة السّكّر فإنه «لا يحصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه»[2].

ويصل الشيرازي إلى فكرةٍ على درجة عالية من الأهمية وهي أن المؤمن الحقيقي من كان من الحكماء الإلهيين والأولياء والربانيين، وأما غيره فهو إمَّا من أهل الاغترار الحاملين لما لا يفقهون، كالحمار يحمل أسفارًا، وإمَّا من أهل السلامة بسبب الانقياد والطاعة والتسليم وبقاء فطرتهم الأصلية نقية، لأن علَّة البعثة وغاية الرسالة هي التزكية والتعليم حقيقة لا مجازًا، فالإيمان الحقيقي هو ما كان محققًا للغاية، «فثبت أنَّ

---

(1) المصدر نفسه، ص42 ـ 43، والمناسب [في أمتي محدثون مكلمون]. انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج4، ص6؛ ج5، ص18؛ ج3، ص294.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص145.

الإيمان الذي يكون فائدة البعثة وثمرة إنزال القرآن، عبارة عن صيرورة كون العبد مسلمًا حكيمًا عارفًا بحقائق ما في الكتاب»[1].

إنَّ هذا يعني بطبيعة الحال، أن يكون هذا المؤمن الحقيقي من أهل العلم بالتأويل والمعارف الإلهية الحقة، والعارف بحقيقة الكلام المنزل[2].

ولذا يندفع الشيرازي حاثًا على الرقي بالقرآن إلى مقام الأولياء والمتنورين بآياته:

«فالقرآن هو حبل الله المتين، نزل من السماء لنجاة المقيدين في مهوى النازلين ومهبط الشياطين، وهو نور من أنوار الله، فيه هداية السالكين، وبه العروج من أسفل العوالم إلى أعلى منازل العلّيين وأرفع مراتب القاعدين في مقاعد الصدق واليقين، فاقرأ يا مسكين وارقَ وتدبر في معانيه وتنور واصعد إلى آل طه ويس، وإلا فستغرق في بحر الظلمات»[3].

ويخلص الشيرازي إلى أن علم التأويل حاصل للعرفاء «باقتباس أنوار الحكمة من مشكاة النبوة والولاية، واستضاءة أضواء المعرفة والهداية من

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص170، حول الآية 5 من سورة الجمعة.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص56.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص14، ومقام آل طه ويس هو مقام آل طاسين عند السهروري، وهو اصطلاح جامع بينهما، (انظر: يحيى بن حبش السهروردي، **التلويحات اللوحية والعرشية**، تحقيق: يوسف أيبش، دار الحمراء، بيروت، ط1، 1990م، ص21).

جهة إحكام التابعية المطلقة وتصفية الباطن بالعبودية التامة»[1]، وهؤلاء مراتب ودرجات «وإنما ينكشف للعلماء الراسخين في العلم من أسراره وأغواره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفّر دواعيهم على التدبّر، وتجردهم للطلب، ويكون لكل عالم منهم حظ ـ نقص أو كمل ـ، ولكل مجتهد ذوق ـ كثر أو قلّ ـ، فلهم درجات في الترقي إلى أطواره وأغواره وأمَّا الاستيفاء والوصول إلى الأقصى فلا مطمع لأحد فيه، ولو كان البحر مدادًا والأشجار أقلامًا فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فنفد البحر قبل أن تنفد كلمات الله. فمن هذا الوجه تتفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون»[2].

خامسًا: أدوات التأويل

يرسم الشيرازي مسارًا واضحًا للمعرفة الإنسانية عمومًا، حيث تبدأ بالمعرفة الحسية ثم العقلية بمعنى الفكر والمعقولات الذهنية، لترقى بعد ذلك إلى المشاهدات القلبية التي تمثّل أرقى أشكال المعرفة وأرفعها. وكما إن لهذه المعرفة أدواتها من الحسّ والعقل والقلب، كذلك للتأويل أدواته، وهي بنظر الشيرازي وبصورة رئيسة: العقل والقلب والخيال.

إن الأداة التأويلية هي الوسيلة التي يستند لها المفسِّر للعبور عن ظاهر اللفظ إلى بواطنه لاستخراج المعاني المتاحة بواسطة الأداة، نظرًا إلى خصوصيات الأداة وتأثيرها على مدى اتساع أو ضيق دائرة التأويل التي ترسمها.

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص148.

(2) المصدر نفسه، ص150.

وبداية، فإن النفس لشدة نقصها في أول وجودها وتجردها عن جميع العلوم تحتاج إلى الحواس كما يحتاج الطفل إلى لوح المدرسة ليستعين به على النقوش وصور الموجودات، ولينتقل بذلك من الصورة إلى المعنى، ولذا قيل: «من فَقَدَ حسًّا فَقَدَ علمًا»، فبواسطة الحس يتم الانتقال من المعنى إلى الحقيقة[1].

لكنَّ المعرفة الحسية من وجه آخر هي حجاب للطريق نحو الآخرة، «وإن كلًّ من اعتمد على إدراك الحواس التي هي مثار الغلط والالتباس، وعدًّ سير الآخرة كسير الدنيا، وأراد عقله الناظر للظاهر أن ينظر في ارتفاع شمس القيامة من ثقب إسطرلاب البدن وهذه الآلات الجسمانية، وأن يعدًّ بها كواكب حقائق الملكوت الأعلى، لن ينال سوى كلال البصر واضمحلال العين والأذن وملل الطبع وزوال العقل واختلال الفكر ﴿يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[2]»[3].

فالشيرازي لا يثق بالمعرفة الحسية، ولا يراها صالحة ولا كفؤة للوصول إلى حقائق عالم الملكوت والغيب، والتي من سنخها حقائق عالم الآخرة.

1 ـ العقل

يبدو واضحًا أن العقل يشكل أولى أدوات التأويل عند الشيرازي.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص175. ويمكن ملاحظة النص باللغة الفارسية: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة سه أصل**، مصدر سابق.

(2) سورة الملك: الآية 4.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص176.

وهو في سبيل تحديد دوره ووظيفته يعمد إلى تحديد هويته، إذ إن العقل، اسم مشترك بين معانٍ عدة، كلُّها تسمى عقلاً، وينهيها إلى ستة معانٍ:

الأول: هو الغريزة التي يمتاز بها الإنسان عن البهائم ويستعد لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الفكرية.. «والعقل بهذا المعنى يستعمله الحكماء في كتاب البرهان ويعنون به قوة النفس التي بها اليقين بالمقومات الصادقة الضرورية لا عن قياس وفكر»[1].

والثاني: العقل الذي يردده الجمهور من المتكلمين في ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجبه العقل وهذا ما ينفيه العقل...

والثالث: العقل الذي يذكره في كتاب الأخلاق ويراد به جزء من النفس الذي يحصل بالمواظبة على اعتقاد شيء وعلى طول تجربة شيء من الأمور الإدارية... وهذا العقل مما يزيد ويشتد مع الإنسان طول عمره، فإن من حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يُقال في العرف إنه عاقل.

والرابع: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل ومرجعه إلى جودة الرؤية وسرعة التفطن في استنباط ما ينبغي أن يؤْثر أو يتجنب، وإن كان في باب أغراض الدنيا... وأمَّا أهل الحق فلا يسمون هذه الحالة عقلاً بل اسمًا آخرَ كالنكراء أو الشيطنة أو الدهاء...

والخامس: العقل الذي يذكر في كتاب النفس وهو يطلق على أربعة

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مطبعة المحمودي، مصدر سابق، ص18.

أنحاء ومراتب: عقل بالقوة وعقل بالملكة وعقل مستفاد وعقل بالفعل...

والسادس: العقل المذكور في كتاب الإلهيات ومعرفة الربوبيات وهو الموجود الذي لا تعلق له بشيء إلا بمبدئه وهو الله القيوم... ولذا يقال لعالمه عالم الجبروت وكله نور وخير لا يشوبه شوب ظلمة وشر إلاّ ما احتجب بسطوة الضوء الأحدي[1].

وعلى ضوء ما تقدم، يتبين أن العقل الذي ينظر إليه على أنه أداة للتأويل هو بالمعنى الخامس الذي في أبحاث علم النفس الفلسفي، ويسمى النفس الناطقة.

فقد قسَّم الشيرازي النفس إلى قسمين: العاملة والعالمة، واعتبر أنّ العالمة هي القوة النظرية التي يستفاد بها العلم، ولذا قال:

«وأمَّا النفس الإنسانية فتنقسم إلى عاملة وعالمة، فالعاملة هي التي فيها تدبير البدن، وكمالها في أن يتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها هيئة، إذ غايته انقهارية لهذه القوى؛ بل يدبرها على حسب حكم القوة النظرية، وأما العالمة فهي القوة النظرية وهي التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتنفعل عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق»[2].

إن ما ذهب إليه الشيرازي في تعريف هذين القسمين للنفس يغاير ما ذهب إليه أسلافه كالفارابي وابن سينا، وتابعهما في الرأي الشهيد السيد

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص19 ـ 20.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص130.

محمد باقر الصدر، حيث كانوا يرون أن العقلين العملي والنظري هما عقل واحد في الحقيقة وإنما اختلفا في طبقة المدرَكات، فإنْ كانت من شأنها أن يُعمَل بها كان المدرِك عقلاً عمليًا، وإنْ كانت من طبيعتها وشأنها أنْ تُعلَم ويتعلق بها الإدراك كان المدرِك لها عقلاً نظريًا[1].

لكن ما يفهم من كلام الشيرازي أن لهذه القوة النظرية، والتي هي النفس الناطقة، مراتب تندرج فيها وتستكمل ما يمكن لها أن تناله من المعارف. وهي تبدأ خالية من أي معرفة سوى الاستعداد، وتسمى عقلاً هيولانيًا، ثم ترتقي بمعرفة البديهيات إلى العقل بالملكة، ثم بالمعقولات النظرية إلى العقل بالفعل، ثم تتصل بالعقل الفعال فتسمى عقلاً مستفادًا، وهو يوضح ذلك بقوله:

«والقوة العاقلة والنفس باعتبارها، لها مراتب أربع:

الأولى: ما يكون لها بحسب الفطرة الأولى، وهي أن تكون خالية من جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها، والمراد منها خلو النفس من العلوم الحصولية الانتقاشية... وهي العقل الهيولاني، تشبيهًا لها بالهيولى الخالية في نفسها عن كافة الصور القابلة لها، بمنزلة قوة الطفل للكتابة، وهي أولى مراتب القوة وأضعفها...

والثانية: أنْ يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية... وهي العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال إلى النظريات.

(1) انظر للتوسع: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفي**، بقلم: عبد الله الأسعد، دار كميل، البحرين، 2004م، ص140؛ انظر: محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1980م، ج1، ص424.

والثالثة: أنْ يحصل لها المعقولات النظرية لأجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت... وهي العقل بالفعل إمَّا لحصول قدرة الاستحضار في ما للنفس بالفعل، أو لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات.

والرابعة: أنْ تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار إليها من قبل، وتسمى عقلاً مستفادًا من العقل الفعَّال المسمى بروح القدس في لسان الشرع وهو المعلم الشديد القوى والمؤيِّد بإلقاء الوحي للأنبياء، وهو الذي إذا اتصلنا به أيَّدنا وكتب في قلوبنا الإيمان والعلوم الحقة، وإذا أعرضنا عنه بالتوجه إلى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس كمرآة إذا أقبَلتَ إليها فَقَبلتْ وإذا أعرَضتَ عنها فتخلَّتْ»[1].

ما هي قيمة العقل كأداة للمعرفة التأويلية؟ وإلى أي مدى يمكن التعويل والاعتماد عليه؟

هذا السؤال الجوهري يجيب عنه الشيرازي بنحو واضح لا لبس فيه. فهو من منظور حكمته المتعالية يحدد طبيعة العلاقة بين العقل والتأويل من حيث الاستخدام والتوقع. فالمعارف الغيبية مما لا سبيل للعقل إليها ولا للكشف عن حقائقها، إلا أن يخرج عن حدود الكسب النظري، فلا يعود هو العقل النظري الذي نحن بصدده. وكما كان للحواس حدٌّ فكذلك للعقل، «وماذا تنفع الحواس إن لم يساندها العقل ويسِرْ معها إلى

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح الهداية الأثيرية**، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص241 ـ 242؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص262.

المقصد الأصلي وما لم تتنور بنور العشق. فكما إن الحواس عاجزة عن إدراك مدركات القوة النظرية، كذلك العقل النظري عاجزٌ عن إدراك أولويات الأمور الأخروية، ومن هذا القبيل معرفة يوم القيامة الذي يبلغ مقداره خمسين ألف سنة من سنيّ الدنيا، والحشر ورجوع جميع الخلائق إلى خالق العالم وحشر الأرواح والأجساد ونشر الصحائف وتطاير الكتب، ومعنى الصراط والميزان، والفرق بين القرآن والكتاب وسرّ الشفاعة ومعنى الكوثر والأنهار الأربعة وشجرة طوبى، والجنة والنار وطبقات كل منهما ومعنى الأعراف ونزول الملائكة والشياطين والحفظة والكرام والكاتبين وسرّ المعراج الروحاني والجسماني الذي هو خاص بخاتم الأنبياء (ع)، وسائر أحوال الآخرة ونشأة القبر، وكل ما حكي من هذه المقولات عن الأنبياء (ع) وغير ذلك من العلوم والمكاشفات، أسرارٌ يعجز العقل النظري عن إدراكها، ولا يتاح إدراكها إلّا بنور متابعة وحي السيّد العربي وأهل بيت النبوة والولاية عليهم السلام والثناء، وليس لأهل الحكمة والكلام في ذلك إلّا نصيبٌ قليل»[1].

إذن، للمعرفة مستويات متفاوتة (حسية، عقلية، أخروية...)، ولكل مستوى من هذه المستويات أدواته المعرفية المناسبة، وهو يدلُّ على هندسة خاصة لميادين المعرفة عند الشيرازي، وهي تفترض عدم التناقض في ما بينها لأنها ميادين متعالية من الحسي إلى العقلي ثم إلى ما فوق العقل، وهو المعبر عنه في كلماته بطور الولاية، وهذه الطولية لا تسمح للناتج الحسي الصحيح أن يعارض الناتج العقلي الصحيح وهكذا..

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص176 ـ 177؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص492.

ولذا، «إنَّ بعض أسرار الدين وأطوار الشرع المبين بلغ إلى حدّ ما هو خارج عن طور العقل الفكري، وإنما يعرف بطور الولاية والنبوة، ونسبة طور العقل ونوره إلى طور الولاية ونورها، كنسبة نور الحس إلى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة وتصرف هناك»[1].

وهذا التركيب الخاص بين العقل والشهود، كان مدعاة للفخر والتباهي عند الشيرازي باعتباره سبقًا في الممازجة بين تيارين كبيرين، لطالما تصارعا في ميدان المعرفة، وهما تيارا العقل المتمثل بالحكماء ولا سيما المشائين، وتيار التصوف الذي يعتمد على المكاشفة القلبية والمواجيد. ولذا فهو ينصح كل طالب للحكمة بالبرهان اليقيني «أنْ يرجع إلى طريقنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألهين من الحكماء والملِّيين من العرفاء، فإن ما تيسَّر لنا بفضل الله ورحمته وما وصلنا إليه بفضله وجوده من خلاصة أسرار المبدإ والمعاد مما لست أظن أنْ قد وصل إليه أحد ممن أعرفه من شيعة المشائين ومتأخريهم دون أئمتهم ومتقدميهم، كأرسطو ومن سبقه، ولا أزعم إنْ كان يقدر على إثباته بقوة البحث والبرهان شخصٌ من المعروفين بالمكاشفة والعرفان من مشايخ الصوفية من سابقيهم ولاحقيهم»[2].

ولا غرو في أنّ الشيرازي كان موفقًا في ما سعى إليه من إنصافٍ للعقل، فنأى عن الانقسام الحاد بين العرفاء والصوفية الذين ذهبوا إلى اتجاهين في الموقف من العقل:

الأول ينكر أيَّ دور للعقل في نيل الحقائق الوجودية ويجعل ذلك

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص461.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص381 ـ 382.

وقفًا على المكاشفة، كما يظهر من السيد حيدر الآملي وابن فناري وعبد الرزاق الكاشاني، واتجاه آخر للعرفاء الذين يؤمنون أنه لا يمكن تفسير الوجود وتجلياته بشكل تام إلا بالمكاشفة والشهود، لكن لا يعني ذلك إلغاء دور العقل القادر على نيل درجة من هذه الحقائق[1].

وهذا الانقسام كان له مداه بين المفكرين المتأخرين والمعاصرين، من خلال السّجال الواسع بين منتقد للعرفان باعتبار أنه يلغي العقل، وبين مدافعٍ عن العرفان والإشراق باعتباره نظامًا معرفيًا له إنجازاته وإضافاته الهامة[2].

2 ـ القلب

يحظى القلب كأداة للمعرفة بميزة عالية عند الصوفية. بل له الأهمية المطلقة عند الاتجاه الغالب بينهم كما رأينا، فأضافوا المعرفة إليه ونسبوها إلى ميدانه.

فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفحتها معاني الغيب»[3].

---

(1) انظر على سبيل المثال: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص473؛ انظر ما أوضحه: خنجر علي حمية في كتابه: **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، حول الموقف من العقل عند الآملي ص340 ـ 345؛ انظر: محمد بن حمزة (ابن فناري)، **مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين محمد بن إسحاق القونوي**، طهران، طبعة حجرية، 1323هـ.ش؛ عبد الرزاق الكاشاني، **شرح فصوص الحكم**، بيدار، قم، لا تا، مصورة عن طبعة القاهرة، 1386هـ.ق.

(2) انظر على سبيل المثال لمنتقدي العرفان: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط4، 1989م، وللمدافعين عن العرفان: علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

(3) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **فصوص الحكم**، دار الكتاب العربي بيروت، ط الثانية 1980 م، ج2، ص4.

وتشبيه القلب بالمرآة يجري كثيرًا على ألسنة الصوفية باعتباره محلًّا لتجلّي الحق في كل الأشياء، ومحلًّا لانعكاس ما في اللوح المحفوظ من العلم الإلهي وما قضى به المولى تعالى، وتتبدى هنا صوفية الشيرازي وتأثره الشديد بهذا المسلك ومتابعته فيه لكبرائه وخصوصًا حجة الإسلام الشيخ الغزالي، فنجده حريصًا على تفحص كلماته وعلى نقلها بتمامها في كثير من بحوثه، فيقول في مقام بيان أهمية القلب:

«وحقيقة القول كما ذكره بعض العلماء ـ يقصد الغزالي ـ من أن القلب يستعد لأن تتجلى فيه حقيقة الحق في الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها بالأسباب التي سبق ذكرها في مثال المرآة، فهي كالحجاب الحايل بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي مكتوب فيه جميع ما قضى الله تعالى به إلى يوم القيامة، فتتجلى حقائق العلوم في مرآة اللوح في مرآة القلب..»[1].

والمعارف القلبية هي في الواقع علوم المكاشفة التي تحصل للصوفية والعرفاء.

وكثيرًا ما يحذر الشيرازي من إنكارها على أهلها ويرى أنّ ذلك سببٌ للتعاسة والحرمان من المعارف الحقة، والوصول إلى حالة قوة القلب التي تعني الهلاك، فيقول: «وكل تعاسة تصيب المبعدين إنما تصيبهم لعدم نعمة الحق، ولاغترارهم بقليل من العلم والصلاح الظاهري، وانحرافهم عن طريق الهدى وخوضهم في طلب الرئاسة والجاه

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص493 ـ 495؛ انظر النص بتمامه عند الغزالي في **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، ص894 ـ 896، مع تفصيل في المرآة القلبية.

والشهرة، ووقوفهم موقف الجحود والإنكار مع أهل القلب، وإنكارهم علم المكاشفة حتى إنهم انسلخوا عن إدراك الأوّليات ومسّ البديهيات، ووجّهوا قلوبهم نحو قساوة القلب والزندقة والإلحاد، واعتقدوا مسلك الإباحة وسقوط المحرمات كما يقول تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[1]، وقال أيضًا: ﴿وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ[2]﴾[3].

يرى الشيرازي أن معارف القلب هي المدخل الحقيقي واليقيني للإيمان بعالم الآخرة وارتباطه بالنفس الإنسانية استنادًا إلى الحديث المشهور: «من عرف نفسه عرف ربه»[4]. فالمعرفة القلبية هي التي بإمكانها أن تفسر لنا ما جاء من عالم الآخرة من الحشر والنشر والحساب ونعيم الجنة وشقاء النار، «وإن كثيرًا من المنتسبين إلى أهل العلم والمعرفة غافلون عن أحوال النفس ودرجاتها ومقاماتها يوم القيامة، ولا يؤمنون بالمعاد حق الإيمان، وإن كانوا يقرُّون به باللسان ويظهرون الإيمان بالنشأة الباقية لفظًا، ولكنهم يسعون في خدمة البدن»[5].

---

(1) سورة البقرة: الآية 74.

(2) سورة الحديد: الآية 16.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص218.

(4) انظر الحديث على سبيل المثال: زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، **رسالة الاقتصاد**، تحقيق: مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط1، 1409هـ.ق، ص172؛ محمد ابن علي بن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، تحقيق: مجتبى العراقي، مكتبة المرعشي النجفي، قم 1404هـ.ق، ج4، ص102، الحديث 149؛ عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، لا تا، ص232، ح 4637؛ هادي كاشف الغطاء، **مستدرك نهج البلاغة**، مكتبة الأندلس، بيروت، لا تا، ص186.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص119 و121.

وهذا يعني أن الشيرازي لا يرى إمكانية للبرهنة على عالم المعاد بمجرد النظر والفكر وإيصال النفس إلى يقينها بمعزل عن المكاشفة والمشاهدة القلبية.

وهو يوضح هذه المسألة الهامة بنص جميل فيقول:

«أيها العزيز إن الإيمان بالجنة والنار ركن عظيم في الدين، وقلَّ من يتأتّى له الاعتقاد بهما عن طريق البرهان واليقين، لا عن طريق الظن والتخمين، وإن أكثر العلماء والمجتهدين في هذه المسألة مقلدون. وقد رضي بالتقليد في هذه المسألة فلاسفة مثل ابن سينا الذي يعدُّونه رئيسًا لفلاسفة الإسلام، فسلَّم بها ولم يقل فيها بالكشف والبرهان، فكيف بغيره أرباب البحث؟ وإن حقائق أحوال تلك النشأة لا يمكن درْكُها إلا بنور سيد الأنبياء (ع)، لأن معرفة الدنيا والآخرة والجنة والنار، ومعرفة الملائكة والجن والروح والكروبيين وأحوال المعراج ومعية الحق تعالى مع كل الموجودات... فهذه جميعًا من المكاشفات التي عجزت عقول أرباب الفكر وأهل النظر عن إدراكها، ولا يكتب على لوح تلك العلوم إلا في مدرسة القرآن والله ﴿وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾[1]، بعد أن تصقل مرآة قلب الإنسان بصقل الإيمان والطهارة من غشاوة التعلق بالدناءات، وبعد نفض اليد من غبار النشأة الصورية والحياة المجازية...»[2].

على أن ثمة مسألة أخرى بنظر الشيرازي وغيره من العرفاء والحكماء، لا تقل أهمية عن المسألة السابقة، أعني الإيمان بالمعاد،

(1) سورة الكهف: الآية 65.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص156.

وهي مسألة إناطة نشأة الآخرة بقلب الإنسان، فإن الصلة وثيقة بين حالة القلب في الدنيا وعالمه في الآخرة، وعمارة القلب في الدنيا تستتبع عمارة الآخرة. وإذا كانت حياة القلب بالمعرفة والعلم، فإننا ندرك جيدًا أن قوام تلك النشأة الآخرة وهو العلم واليقين. وتتكرر من الشيرازي فكرة تقدم العلم على العمل، لا من باب المقدمة وتوقف الشيء على الشيء؛ بل من باب التقدم الذاتي باعتباره الأشرف. ولذا نجده يقول صريحًا:

«واعلم أنّ جميع العرفاء وكافة الحكماء المحققين يرون أن قوام النشأة الآخرة منوط بقلب الإنسان وحياة القلب بالمعرفة... وعمارة الجنة والقصور والأنهار والأشجار والطيور والحور والغلمان، كلها بتعمير القلب وتكميله بالعقائد الحقة والنيات الصادقة (بأن الجنة قاع صفصف وأن أغراسها سبحان الله). إن أشجار الجنة وثمارها إنما نشؤها ونموّها من حُبّ العلم وماء اليقين، وأنَّ تنقية أرضها إنما تكون من خلاص القلب بسبب الأعمال اللائقة والأفعال المحمودة التي تُطهِّر أرض الآخرة من الشرك والقشر والنباتات السامة المالحة والمرة والبرية، لتغدوا أهلاً لغرس شجرة العلم وثمرة اليقين ﴿وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1] دليل واضح على أن قوام الآخرة وحياة الجميع هناك بالعلم»[2].

أما في ميدان تأويل القرآن والحديث، فقد حفلت كتب الصوفية والعرفاء بمساعٍ هامة، تظهر قدرة المعارف القلبية على تفسير الآيات

(1) سورة العنكبوت: الآية 64.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص155.

وتأويلها، بقطع النظر عن قبولنا أو رفضنا لهذا التأويل، فإن العارف يزعم أنه يعاين الحق بانكشافه له[1].

ولذا، كان للعرفان النظري أثر حاسم في تثبيت المواجيد والمكاشفات كحقائق عينية، عبر إقامة البراهين والصياغات النظرية الاستدلالية.

تختلف كلمات الصوفية في تعريف القلب وإن اتفقوا على أنه غير العضو اللحمي الصنوبري، الذي لا يستحق كل تلك الكرامات التي وردت في حقه، «فقد ثبت أن القلب رئيس البدن وهو المخاطب في الإنسان وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المطاع الذي قال فيه رسول الله (ص) «إن في الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد وإن فسدت فسد الجسد ألا وهي القلب»»[2].

«وإنما القلب الإنساني فهو عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأوصاف والشؤون الربانية، وبين الخصائص والأحوال الكونية الروحانية والطبيعية. . .»[3].

---

(1) انظر على سبيل المثال تأويل قصة عرش بلقيس في سورة النمل: الآية 39. (محمد داود القيصري الرومي، **مطلع الكلم في معاني خصوص الحكم**، مصدر سابق، بعنوان (فصى سليمانية) حول تأويل إحضار عرش بلقيس وأنه كان إعدامًا وإيجادًا، ص925؛ انظر: هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجمل، كولونيا ـ ألمانيا ـ بغداد، ط2، 2008م، ص299).

(2) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **مجموعة رسائل ابن عربي**، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت، ط1، 1421هـ.ق/ 2000م، ج3، رسالة مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ص337؛ انظر: هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، مصدر سابق، ص278؛ ظاهر الرواية النبوية لا يتناسب مع مقصود الشيخ ابن عربي إلا بالتأويل أيضًا، وفق منطق المطابقة بين الجسد المادي والجسد الروحاني وبين القلب المادي والقلب الروحاني كذلك.

(3) المصدر نفسه، ج1، رسالة العجالة، ص241.

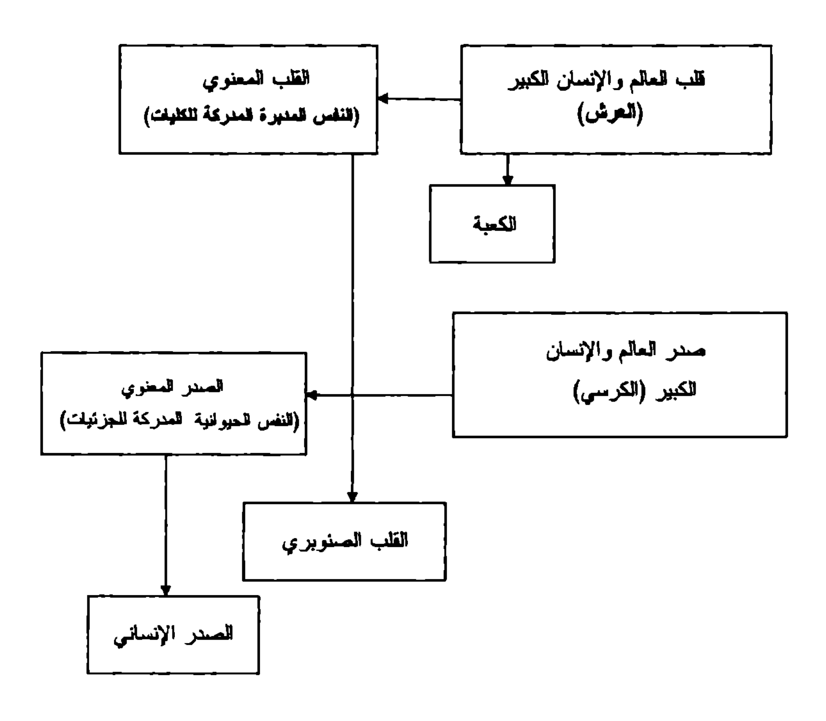
ويقول العارف الكاشاني: «القلب جوهر نوراني مجرد، يتوسط بين الروح والنفس، وهو الذي تتحقق به الإنسانية، ويسميه الحكيم: النفس الناطقة»[1].

أما الشيرازي فيوضح مراده من القلب وفق منطق المطابقة والمماثلة، فيرى أن العرش الذي هو مظهر تجلّي الرب تعالى هو قلب العالم والإنسان الكبير، ويطابقه القلب المعنوي وهو النفس المدبرة المدركة للكليات، وإذا كانت الكعبة هي معلم العرش فإن القلب الصنوبري هو مظهر القلب المعنوي، وكما يتوجه القلب الصنوبري بالصدر الإنساني إلى الكعبة تعبدًا له تعالى يتوجه القلب المعنوي بالصدر المعنوي، الذي هو النفس الحيوانية المدركة للجزئيات، إلى العرش كذلك. قال موضحًا: «اعلم أن العرش مظهر الرب والكعبة معلمه، فدعا الله العباد إلى مظهره بقلوبهم وإلى معلمه بأبدانهم، إذا عرفت هذا فاعلم أن العرش هو قلب العالم والإنسان الكبير، والكرسي هو صدره، لأن المراد من القلب المعنوي هو مرتبة النفس المدبرة المدركة للكليات، والقلب الصنوبري مظهرها، وكذا المراد من الصدر المعنوي هو مرتبة النفس الحيوانية المدركة للجزئيات، وهذا الصدر الجسماني مظهرها، ونسبة استواء النفس الإنسانية على قلبه بالتدبر إلى استواء الرحمن على عرشه بالعناية والرحمة، كنسبة القلب الصنوبري إلى العرش الصنوبري»[2].

---

(1) عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تصحيح وتعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م، ص65.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص121.



رسم توضيحي لمطابقات القلب (العالم ـ النفس ـ الجسد)

إن القلب ـ المعنى المتقدم ـ هو محلّ الإيمان الحقيقي، الذي يرتسم فيه نورًا يفاض عليه من المولى تعالى لتهيؤ المحل وصلاحيته. هكذا يرى العارف والصوفي الحقيقي حقيقة الإيمان، «فالمؤمن الحقيقي هو العارف بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[1] و﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[2]، وهذا الإيمان العطائي نور يقذفه الله في قلب

(1) سورة البقرة: الآية 285.
(2) سورة النساء: الآية 136.

المؤمن، وبذاك النور يدرك المؤمن كل نور من أنوار عالم الغيب»[1].

و«الإيمان الحقيقي في عُرْف الصوفية هو كما يتجلى في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾[2]، وهو يدلُّ على النور الإلهي الذي يشع من الله على قلب المؤمن، فيفسح له هذا القرب طريقًا إلى قربه، ما يفسح المجال له لتغيير جوهره إلى جنس جواهر العقول والملائكة المقربين»[3].

ويرى الشيرازي أنه لا يمكن تحصيل المعارف اليقينية إلا بالسير والسلوك على منهج الأنبياء والأولياء الذي هو منهج القلب، وأن هذا ما أمرنا به من رسول الله (ص) فـ«بدون السير على منهج أهل القلب في متابعة الأنبياء والأولياء (ع) واقتباس نور المعرفة من مشكاة أبواب خاتم النبوة وخاتم الولاية، لا تشرق ذرة من نور اليقين على قلب أي سالك لأن شرط السالك هو أن يطلب الحق عن طريق القلب فقط، لا عن طريق اللسان، وأن يتبع القرآن وأهل بيت نبي آخر الزمان (ص) عن طريق الباطن، لا بمجرد النقل والحكاية عن طريق اللسان. قال الرسول (ص): «إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي، أولهما كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي»»[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص188.

(2) سورة البقرة: الآية 257.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص223.

(4) انظر المصدر نفسه، ص174.

ويظهر لنا الشيرازي، من خلال هذا النص وغيره، صريحًا في قناعاته الدينية المذهبية ومحورية الإمامة والولاية، لا في ما يتعلق بمسائل الخلاف ومصادر الشريعة ومستتبعاتها فقط؛ بل وقبل ذلك في ما يتعلق بتحقيق السلوك إلى الله تعالى حيث يظهر أنَّ الارتباط بأهل البيت النبوي الطاهر (ع) أساس هذا السلوك.

لقد اصطُلح على تسمية العلوم القلبية العلوم الكشفية لأن المعلوم ينكشف للعالم العارف بدون توسّط الصور الذهنية. ويسمي الشيرازي التعليم الرباني من غير واسطة العلم الكشفي ويقسمه إلى قسمين: الوحي والإلهام، ثم يبيّن الإلهام وافتراقه عن الوحي بأنه «استفاضة النفس بحسب صفائها واستعدادها عما في اللّوح، والإلهام أثر الوحي، والفرق بينهما بأن الوحي أصرح وأقوى من الإلهام، والأول يسمى علمًا نبويًا، والثاني لدنيًا، وإنما كان كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافٍ فارغٍ، وذلك لأن العلوم كلها موجودة في النفس الكلية التي هي من الجواهر المفارقة الأولية المحضنة، ونسبتها إلى العقل الكلي كنسبة حوّاء إلى آدم، وقد بيّن أن العقل الكلي، أشرف من النفس الكليّة، فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام»[1].

ويستعين الشيرازي هنا بالنص الذي قدمه السيد حيدر الآملي حول الكشف من حيث موضعه، ثم معناه وأقسامه وكيفياته.

أما من حيث موضع المكاشفة فيقول: «ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني بذاته، وعقله المنوَّر العلمي المستعمل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص145.

لحواسه الروحانية. فإن للقلب عينًا وسمعًا وغير ذلك من الحواس، وفي الأحاديث المشهورة ما يؤيد ذلك كثيرٌ، وتلك الحواس الروحانية (هي) أصل هذه (الحواس) الجسمانية، فإذا ارتفع الحجاب بينها وبين الخارجية، يتحد الأصل مع الفرع، فيشاهد بهذه الحواس ما يشاهد بها، والروح يشاهد جميع ذلك بذاته. . . »[1].

وأما من حيث معنى الكشف وأقسامه وكيفياته فيقول:

«اعلم أن الكشف لغة رفع الحجاب، يقال: كشفت المرأة وجهها أي رفعت نقابها، واصطلاحًا هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا أو شهودًا»، ثم يقسمه إلى: كشف معنوي وكشف صوري يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس عن طريق المشاهدة أو السماع أو الاستنشاق أو الملامسة، ويقدم الأمثلة، وهذه الأنواع قد تجتمع بعضها مع بعض، وقد تنفرد، وأكثر هذه المكاشفات تتضمن المكاشفات المعنوية، فتكون أكثر يقينًا لاجتماع الصورة والمعنى[2].

ويعرف السيد الآملي الكشف المعنوي فيقول:

«وأما الكشف المعنوي المجرد من صور الحقائق الحاصل من

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص467؛ قارنه مع: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص150 ـ 151. محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص455.

(2) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص462 ـ 466؛ قارنه مع: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص149 ـ 150؛ للتوسعة انظر: خنجر علي حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص330 وما بعدها.

مجليات الاسم العليم والاسم الحكيم، فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق الغيبية»، ثم يبين مراتبه فيقول:

«وله أيضًا مراتب: أولها ظهور المعاني في القوة المفكرة من غير استعمال المقدمات وترتيب القياسات؛ بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى مباديها، ويسمى الحدس. ثم ظهور المعاني في القوة العاقلة المستعملة للمفكرة، وهي قوة روحانية غير حالة في الجسم، ويسمى النور القدس، والحدس من لوامع أنوارها..، ثم ظهور المعاني في مرتبة القلب وقد يسمى ظهورها الإلهام في هذا المقام إن كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية، لا حقيقة من الحقائق أو روحًا من الأرواح المجردة، أو عينًا من الأعيان الثابتة، (لأن تجلي هذه الأشياء في هذا الموطن) يسمى مشاهدة قلبية، ثم ظهور المعاني في مرتبة الروح، وينعت (ظهورها)، الشهود الروحي.. ثم ظهور المعاني في مرتبة السرّ، ثم (ظهورها) في مرتبة الخفي بحسب مقاميهما.

فـ (ظهور المعاني في هذه المرتبة) لا يمكن الإشارة إليه، ولا تقدر على إعرابه العبارة كما قيل (الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير إشارة)، وإذا صار هذا المعنى مقامًا أو ملكة للسالك، اتصل علمه بعلم الحق اتصال الفرع بالأصل، فحصل له أعلى المقامات في الكشف»[1].

ويتحصّل لنا من النص أن للكشف مراتب سبعًا على التوالي: القوة

(1) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص469 ـ 471؛ قارنه مع: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص151؛ ومحمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص455.

المفكرة (الحدس)، القوة العاقلة (النور القدس)، القلب (الإلهام)، المشاهدة القلبية، الروح (الشهود الروحي)، السر والخفي.

وأما كيفية إلقاء المعارف في القلب، فإن الشيرازي يُرجع ذلك إلى عالم الجواهر القدسية، وهو عالم الملائكة، حيث يتولى الملك، وهو هنا جبرائيل (ع) أو العقل الفعال، كتابة العلم على صحائف القلوب، وهو المسمى في القرآن الكريم بـ (القلم) في قوله تعالى: ﴿نٓۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[1]. فـ«الملك المسمى القلم الذي يكتب الله به على صحايف القلوب يجري مجرى قرص الشمس، وإنما لم يحصل في قلب الصبي قبل التمييز لأن لوح قلبه لم يتهيأ بعد لقبول نقش العلم وصورته»، ثم يقول موضحًا:

«والقلم عبارة عن جوهر قدسي نوراني هو سبب متوسط بين الله وبين الخلق في حصول العلم في قلوبهم، كما إن القلم واسطة بين فاعل الكتابة وقابله كاللوح والقرطاس في حصول النقوش الكتابية فيه»[2].

إن من الضرورة بمكان في منهج أهل القلب الحفاظ على مرآتية هذا القلب، ليعكس الأنوار الإلهية، فـ«من غمس مرآة القلب القابلة لعكس أنوار المعرفة الإلهية وشعاع نور التوحيد في صدإ الشهوات ومرادات النفس وكدورة المعاصي وغشاوة الطبيعة، ونثر على مرآة الضمير غبار الجهالة والشقاء، وأغرق كأس الروح الصقيل في ظلمات البدن وحمأة

(1) سورة القلم: الآية 1.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ص446؛ انظر: هنري كوربان، **عن الإسلام وإيران**، مصدر سابق، ج1، ص311.

الدنيا، فمن أين يرى وجه الفلاح والنجاح؟ وكيف يقبل الصلاح؟ ويصبح قابلًا ليصقل كلمات حكمة الآيات الجاذبة للفؤاد»[1]؟

إن هذا يذكّرنا بأحد أهم شروط المفسر وهي التزكية من خلال التخلية والتحلية، ويأخذ بنا إلى تفحص أسباب اسوداد القلب وتلوّثه، لنجد أن الإعراض عن معرفة النفس وعلم المعاد من أسباب ظلمة القلب وعمى البصيرة ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ﴾[2]، وكذلك ضيق الصدر وعذاب القبر والضنك في العيش وضيق القلب هو حظ الجهّال بسبب نسيان ذكر الله ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ﴾[3]»[4].

وهذا يعني أن القلب يتسع ويضيق، ويضيء ويظلم، بحسب العوامل المؤثرة فيه، فنسيان ذكره تعالى يجعله ضيقًا، في حين أن ذكره تعالى يجعله وسيعًا.

فما هي المؤثرات في ظلمة القلب وضيقه، وبعبارة أخرى موانعه؟

يمثل الشيرازي لموانع مرآة القلب بحجب المرآة المحسوسة التي هي النقصان الجوهري، والصدأ والكدر، ثم عدم المواجهة للصورة المراد رؤيتها، مع وجود حاجز بينهما المرآة والصورة، وعدم تحديد جهة الصورة لتقع مقابلة للمرآة.

وكذلك مرآة القلب، «مستعدة لتجلي حقيقة الحق وحقيقة جميع

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص136.
(2) سورة الحج: الآية 46.
(3) سورة طه: الآية 124.
(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص151.

الأشياء كما هي، كما طلب سيد الكائنات عليه أفضل الصلوات من رب العالمين في الدعاء لنفسه ولخواص أمته: «ربي أرنا الأشياء كما هي»، ولا يخلو من العلوم الحقة إلا بأحد الأسباب والموانع الخمسة»[1]، وهي:

1 ـ النقصان الجوهري للقلب الذي يسمى النفس الناطقة كنفوس الأطفال التي لا زالت بين الماء والتراب.

2 ـ الكدر والصدأ كما في قوله تعالى: ﴿فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[2]، وهي لكدورة المعاصي وخبث النفس بسبب كثرة الشهوات، فكل ذنب يترك أثرًا في القلب: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[4] فإذا كثرت الكدورات زالت قابلية انكشاف العلوم: ﴿وَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾[5].

3 ـ الانحراف عن الوجهة المطلوبة وهي الحق تعالى الذي ينبثق عنه أصل العلوم والحقائق. كما حكى تعالى عن الخليل: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[6].

4 ـ الحجاب والسدّ الناشئ من العقديات الفاسدة والتقليد، كما قال

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص224.

(2) سورة يس: الآية 9.

(3) سورة الزلزلة: الآية 7.

(4) سورة المطففين: الآية 14، ولم يذكرها مع أنها أنسب.

(5) سورة التوبة: الآية 87.

(6) سورة الأنعام: الآية 79.

تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾[1].

5 ـ الجهل بالجهة التي فيها المطلوب، لأن الحقيقة المطلوبة لا تنعكس في مرآة الضمير إلا بعد حصول مرايا عدة تتناسب مع المطلوب كمن يريد أن يرى ما خلفه أمام ناظريه، فإنه يحتاج إلى مرآتين: واحدة من خلفه وأخرى أمامه تعكس الصورة التي في المرآة الخلفية. وكلما بعد المطلوب ازدادات الحاجة إلى المرايا. وهكذا هو حال السالك إلى الله تعالى، يتنقل نظره من مرآة إلى أخرى حتى يصل إلى الوادي المقدس فيخلع نعليه، ويسمع بلا واسطة؛ بل يصبح علمه عينًا[2].

إن من الضروري بعد ذلك إزالة هذه الحجب ورفع هذه الموانع، لتخرج مرايا القلب من القوة إلى الفعل بالأعمال والأفعال الصالحة والرياضات الشرعية[3].

3 ـ الخيال

تعدّ نظرية الخيال المجرد أو المنفصل من الإضافات المهمة للشيرازي في الفلسفة الإسلامية، وخصوصًا على صعيد التأويل، لما بنى عليه من بناء هام في مجال فهم عالم الآخرة والمعاد. لا يعني هذا أنّ أحدًا لم يكن ملتفتًا إلى مسألة الخيال وأهميتها الفلسفية من قبل، لأننا

---

(1) سورة يس: الآية 9.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص224 ـ 230.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص223

سنجد لها أثرًا في كلام الحكماء والمتصوفة المتقدمين على الشيرازي على نحو الفكرة ـ الجنين ـ التي لم تتضح معالمها ولا مسارها ومآلها.

لقد بحث أحمد حميد الدين الكرماني (ت411هـ.ق) في الخيال وأخذوا عليه تسمية الوحي خيالاً وأن جبرئيل (ع) كان تخيلاً من النبي (ص)[1] على ما فهموه من ظاهر كلامه، كما إن لإخوان الصفا كلامًا في الخيال، ولم يكن ذلك خفيًا على الشيخ محيي الدين بن عربي فقد كان مطالعًا لرسائل إخوان الصفا والتعاليم الإسماعيلية[2].

فالبداية الجدية لنظرية الخيال كانت مع الشيخ ابن عربي الذي كان يرى «أن عملية الخلق أساسًا تجلٍّ، والخلق من حيث هو كذلك، فصل للقوة الخيالية الإلهية إذ إن ذلك الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي»[3].

وبالتالي فهو يفرق بين الخيال الإلهي الخلاق والذي عنه كان العالم، والخيال البشري، فخيال العارف هو خيال أيضًا لتجلّي كائنات العالم الوسيط الخاص بها والمستقل عن عالم الطبيعة، وكما إن الخيال الإلهي هو عين الواقع والخلق، فكذلك الخيال الإنساني «وعملية التجلي الإلهي هي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة، وهذه العملية تعتبر خيالاً فاعلاً وخلاقًا وتجليًا»[4].

---

(1) انظر: عبد اللطيف محمد العبد، **مفهوم الخيال في فلسفة الحكمة المتعالية**، بحوث مؤتمر ملاّ صدرا تحت عنوان: ملاّ صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة، ص168.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م، ص34.

(3) انظر: هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، مصدر سابق، ص233.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص236.

أما لماذا تجلّى الحق وأظهر لنفسه كل ما يمكن من الأسماء والصفات فلأنه، بنظر ابن عربي «أحب التعرُّف على نفسه في المخلوقات التي تعرفه، فمن المستحيل القول بأن الخيال وهمٌ لأنه عضو وماهية ذلك التجلي، فوجودنا الظاهر هو ذلكم الخيال الإلهي، وخيالنا الخاص هو خيال في خياله»[1].

ويرى ابن عربي «أن الخيال أعظم قوة خلقها الله للإنسان، وبه ظهرت القدرة الإلهية فهو أعظم شعائر الله على الله. والخيال وإن كان من الطبيعة، فإن له سلطانًا عظيمًا على الطبيعة، بما أيَّده الله من القوة الإلهية، ولا يعرف قدره إلا الله، ثم أهلُه من نبي أو ولي»[2].

لقد كان الشيرازي موافقًا لابن عربي في نظرته للخيال والخاطر المتعلق في تفسير أحوال الجنة والنار. وقد نقل عنه في كتبه ما ذكره في الفتوحات المكية[3].

لكنه في الواقع سعى إلى الاستفادة من «حكماء فارس وحكماء اليونان وعرفاء الإشراقيين وشيوخ الصوفيين، كل هذا تحت ظلال النص الديني... حيث تجمع نظريته في الخيال على الأقل بين نظريات ثلاث متعارضة: نظرية أرسطو اليونانية بتعريفاتها المتنوعة في الفلسفة الإسلامية، وبخاصة عند الشيخ الرئيس ابن سينا، ونظرية الإشراق التي

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص242.

(2) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج6، ص235 ـ 236، والأبواب 375 و381؛ ج3، ص361 ـ 362.

(3) انظر: في سبيل المثال: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص231.

تستمد أصولها من أفلاطون والأفلاطونية المحدثة، وحكماء فارس ونظرية العرفان الصوفي كما تجلت بخاصة عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، وقد مكّن هذا المزيج متناقض الأطراف خيال الشيرازي من أن يكون أولاً منتميًا إلى خيال ما قبل الحداثة، ذي الطبيعة الانعكاسية، خيال الصور المنعكسة في المرآة»[1].

لقد أعاد الشيرازي ترتيب قوى الحسن الباطن ورسم خارطتها من جديد بنحو ينسجم مع نظريته في وحدة النفس ومراتب المعرفة ومراتب الوجود.

فالمعروف أن الحواس الباطنية في الإنسان خمس هي: الوهم، والخيال والحس المشترك، والحافظة والمتصرفة. لكن الوهم عند الشيرازي هو عقل ساقط عن مرتبته لكونه يدرك المعقولات المضافة إلى الجزئيات المشخصة[2].

وأما الخيال فهو الحس المشترك من حيث القوة، ووظيفته الفصل والتركيب على ما هو متعارف[3].

لكن دوره الأساس هو حفظ الصور، والحافظة تحفظ المعاني الجزئية المدركة بواسطة الوهم عند المشهور، فهي تابعة للوهم الذي تقدم أنه ملحق بالعقل، فلا معنى لاعتبارها مستقلة.

---

(1) انظر: محمد المصباحي، **مقاربة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة**، من بحوث مؤتمر: ملاّ صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة، ص83.

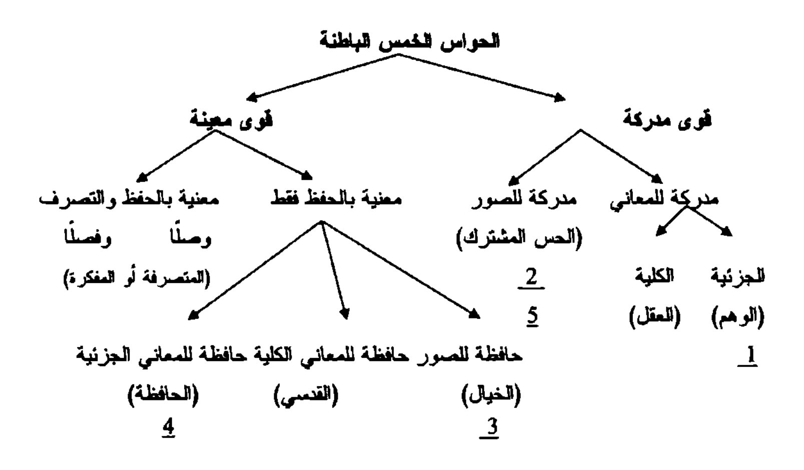
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص215 ـ 216.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص214.

وأما المتصرفة فاذا أضيفت إلى استعمال قوة العقل فهي المفكرة، وأما إذا كانت بالنسبة إلى الوهم فهي المتخيلة.

وهكذا تصير الحواس الباطنة الخمس ثلاثًا: الحس المشترك والخيال والمتفكرة (العقل)، لتتطابق مع العوالم الثلاثة: عالم الكون والفساد وهو عالم الطبيعة والمادة، وعالم المثال الخيالي وعالم العقل النوري.

ويمكن رسم خارطة الحواس الباطنية على الشكل الآتي[1]:



ويتبين على ضوء ما تقدم أن قوى الإدراك للحواس الباطنية تنحصر في الحس المشترك فيما للخيال والمتصرفة دور الحفظ.

ويسمى الحس المشترك لوح النفس ولوح النقش، ويقال له في

(1) انظر: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفي**، مصدر سابق، ص57؛ انظر: محمد المصباحي، **مقاربة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص84.

اليونانية (بنطاسيا)، ويطلق عليه الخيال أيضًا بالاشتراك اللفظي، وهو عند العرفاء مظهر الاسم الشريف الإلهي: (يا من لا يشغله شأن عن شأن)، فلا يشغله ما يدركه بعض الحواس عن ما يدركه بعضها الآخر في آن واحد، وإنما يسمى حسًّا مشتركًا من وجهين: أحدهما أنه مصب مدركات الحواس الظاهرة كلها، وهي كالجداول المتصلة به تؤدي إليه ما اقتنصته، وثانيهما أنه كمرآة ذات وجهين ينتقش فيه ما يصطاده الإنسان من الشهادة والغيب، فوجه منه متوجّه إلى هذه النشأة وترتسم فيه صور المحسوسات، ووجه آخر متوجّه إلى النشأة الأخِرى ويتصور فيه ما صورته المتخيلة، وقوة الخيال جبلت على المحاكاة وتصوير المعاني بصورة مناسبة لها، فتلك الصور ترسم في الحسّ المشترك...»[1].

فالخيال الذي أثبته ملاّ صدرا وأثبت تجرده البرزخي هو غير الحسّ المشترك «بل هو إما خزانته وإما هو المتخيلة» كما يرى بعض المحققين في كلمات الشيرازي[2].

فيما يؤكد آخرون على تغاير الخيال والمتخيلة وأنه خزانة الحس المشترك[3].

إن المتخيلة لها قوة التصرف في الصورة المتلقاة من خلال الفصل

---

(1) حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، انتشارات أمير كبير، طهران، ط1، 1371هـ.ش، ص441 ـ 442؛ انظر أيضًا ما ذكره ملاّ صدرا في كتابه: **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص242.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص392.

(3) انظر: جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، مصدر سابق، ص218.

والوصل، فتركب منها ما تشاء، فيما الخيال له قوة الحفظ بلا تصرف لصور وآثار الأفعال الحسّية الصادرة عن البدن[1]. والأول يقال له الخيال المتصل، وأما ما نحن بصدده فيسمى الخيال المنفصل لأنه يستقل عن البدن كما سنوضحه، إذ لا هو من عالم المادة ولا هو في عالم المادة ولا هو من عالم المفارقات أي المجردة بالتجرد التام وهو ما يسميه الجوهر الخيالي. يقول الشيرازي واصفًا الخيال: «إن القوة الخيالية للإنسان جوهر مجرد عن هذا العالم، أعني عالم الأكوان الطبيعية والمواد المستحيلة والحركات، وعليه براهين قطعية أوردتها في الأسفار الأربعة، وليست هي مجردة من الكونين، وإلا كانت عقلاً ومعقولاً؛ بل وجودها في عالم آخر يحذو حذو هذا العالم في كونه مشتملاً على أملاك وعناصر وسائر الحيوانات والنباتات وغير ذلك بأضعاف أضعاف هذا العالم وجميع ما يدركه الإنسان ويشاهده بقوة خيالية وحسه الباطن ليست حالة في جرم الدماغ ولا قوة حالّة في تجويفه، ولا هي موجودة في أجرام الأفلاك ولا في عالم منفصل عن النفس كما زعمه أتباع الإشراقيين؛ بل هي قائمة بالنفس لا كقيام الحال بالمحل؛ بل كقيام الفعل بالفاعل، وتلك الصورة الحاضرة في عالم النفس قد تتفاوت في الظهور والخفاء والشدة والضعف، وكلما كانت النفس الخيالية أشد قوة وأقوى تجردًا وأكثر رجوعًا إلى ذاتها، وأقل التفاتًا إلى شواغل هذا البدن واستعمال قواها المتحركة، كانت الصورة المتمثلة عندها أتم ظهورًا وأقوى وجودًا، وهذه الصور إذا قويت واشتدت كانت لا نسبة بينها وبين

---

(1) حول مغايرة الخيال للحس المشترك انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص211 ـ 214؛ انظر: المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص244.

موجودات هذا العالم في تأكد الوجود والتحصُّل وترتب الأثر»[1].

ويؤكد الشيرازي على واقعية هذه الموجودات النفسانية وأن لها آثارها الخاصة فيقول: «وليست هي كما ظنه الجمهور أنها أشباح مثالية لا يترتب عليها آثار الوجود كما في المنامات غالبًا، لأن ذلك بسبب اشتغال النفس بالبدن عند النوم أيضًا، وتمام ظهور تلك الصور وقوة وجودها إنما تكون بعد الموت حتى إن التي يراها الإنسان بعد الموت تكون هذه الصور التي يراها في هذا العالم كالأحلام بالنسبة إليه، ولذلك قال أمير المؤمنين (ع): «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وحينئذ صار الغيب شهادة والعلم عينًا وفيه سر المعاد وحشر الأجساد»[2].

ويقول أيضًا: «فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتملة على أمثلة الجواهر والأعراض المجردة والمادية، وأصناف الأجسام الفلكية والعنصرية البسيطة والمرتبة وساير الخلايق، تشاهدها بحصولها منها نفسها بالعلم الحضوري والشهود الإشراقي، لا بعلم آخر حصولي، والناس في غفلة وذهول عن عالم القلب وعجايب فطرة الإنسان وعالم ملكوته. . . »[3].

لقد أكَّد الشيرازي على أمرين أساسيين، مستعينًا بالكشف قبل إقامة البراهين الفلسفية على الخيال وتجرده، وهما: ارتباط الخيال بعالم النفس، وظهوره في الآخرة. ولذا قال في أسرار الآيات:

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **العرشية**، مصدر سابق، ص237.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص238.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص26.

« ومن ها هنا يعلم أنّ القوة الخيالية هنا ليست من القوى الطبيعية بل النفسانية، ولا من الأمور الدنيوية بل من الأمور الأخروية التي ستبرز عند القيامة، فهي مفارقة الجوهر عن هذا العالم، نعم، لها تعلق تصرف وتحريك بهذه الطبيعة المنطبعة في هذا الجسم المستحيل، وهذه الطبيعة أيضًا متصلة بها وواسطة لتعلقها بهذا البدن المستبدل الكائن الفاسد. وإذا دثرت الطبيعة وبادت المادة أو ضعفت ووهنت، قويت قوة الباطن وأصبحت القوة النفسانية مخترعة للصور الخيالية على الوجه الأقوى. . . »[1].

لقد اختلف الحكماء والمتصوفة والمتكلمون حول ما يتبقى من الإنسان بعد مفارقة روحه للبدن العنصري والذي عبر عنه في الحديث بـ(عجب الذنب) فما معناه؟ فقيل هو العقل الهيولاني وقيل الهيولي الأولى، وقيل الأجزاء الأصلية التي كان منها بدن الإنسان، وقال أبو حامد الغزالي إنه النفس وعليها منشأ النشأة الآخرة، وقال أبو زيد الرقراقي إنه جوهر فرد يبقى في هذه النشأة لا يتغير، وعليه ينشأ النشأة الثانية، وعند الشيخ ابن عربي هو الأعيان الثابتة. يقول الشيرازي: «ولكن الحق بقاء القوة الخيالية»، ثم يعمل التأويل في ما يحصل للإنسان عند الموت وما يعانيه في القبر، ويحمل بشدّة على المنكرين لذلك قائلًا: «ولا تعتقد أن هذه الأمور التي يراها الإنسان بعد موته من أحوال القبر وأحوال البعث أمور موهومة، لا وجود لها في الأعيان، كما زعمه بعض الإسلاميين المتشبثين بأذيال الحكماء غير الممعنين في أسرار الوحي والشريعة، فإن من كان معتقدًا هذا فهو كافر ضال في

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص232.

الحكمة؛ بل أمور القيامة أقوى في الوجود وأشد تحصيلاً في التجوهر»[1].

لقد أثبت الشيرازي تجرد الخيال، فخالف جمهور الحكماء والشيخ الرئيس ابن سينا لأنه الحق بنظره، وأقام عليه العديد من البراهين؛ منها برهان امتناع الكبير في الصغير مع كونه متخيلاً ولا وجود له في الحس، فقال:

«أما البرهان على هذا المطلوب فهو أن الصور الخيالية كصورة شكل مربع محيط بدائرة قطرها يساوي الفلك الأعظم، فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع عن موجود خارجي، وليس كذلك، أو تكون شكلاً في مادة دماغية حاملة له، والمادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل، والمادة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر وبمقدار عظيم في غاية الكبر، ولا تُشكَّل أيضًا بشكلين متبائنين دفعة واحدة»[2].

فالصور الخيالية إذن ليست في الزمن ولا هي في الخارج، وإلا لرآها كلُّ أحد سليم الحس، وهي ليست عدمًا بالتأكيد وإلّا فكيف هي متصورة ومتمايزة عن غيرها، ومحكومة بأحكامها، «فبالضرورة تكون في صقعٍ

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص138؛ المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، ج1، ص275؛ انظر قريبًا من هذا النص: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص605 ـ 606؛ انظر: هنري كوربان، **عن الإسلام وإيران**، مصدر سابق، ج1، ص317.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص475 ـ 476.

آخر وهو عالم المثال المسمى الخيال المنفصل، لكونها غير مادية، تشبيهًا بالخيال المتصل»[1].

لقد أعطى الشيرازي للخيال قيمته العرفانية المميزة، «فالجارحة التي تتم بها هجرة النفس تتم بها العودة من الخارج إلى الداخل... لقد سبق أن لاحظنا كم كان مهمًا أن يجعل ملاّ صدرا من التخيل ملكة روحانية خالصة، مستقلة عن الجوارح الفيزيقية وبالتالي فهي مستقلة عن تلاشي هذه الجوارح فهي بمثابة (الجسم اللطيف) للنفس»[2].

إن الخيال أداة معرفية معصومة عن الهذيان والهلوسة بنظر الشيرازي؛ بل هي بنظر بعض المستشرقين، قادرة على أداء وظيفتها بشكل كامل، وبالتالي هي ليست يوتوبيا ولا أحلام يقظة، وهذا يتوقف على فهم سلم الوجود ودرجاته، فليس الخروج عن الحس هو دخول في اليوتوبيا لأن الواقعية أوسع من المحسوس[3].

ولا شك في أن الشيرازي قد وظّف نظرية الخيال لخدمة العقديات الدينية في إطار منهجه الساعي للتوحيد في النتيجة بين الحكمة والشريعة، فنظريته هذه كانت بالذات من أجل تفسير المعاد، ومن أجل تثبيت المسؤولية الأخلاقية والدينية، وصولاً إلى نجاة الإنسان في معاده.

هل توجد صلة بين نظرية الخيال عند الشيرازي وأبحاث الفلسفة الغربية المعاصرة؟ هذا ما يبدو لدى بعض الباحثين، فالشيرازي يقول

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص302.

(2) انظر: هنري كوربان، **الإمام الثاني عشر**، مصدر سابق، ص149.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص150 ـ 151.

بمفهومٍ للمادة قريب من مفهوم معاصريه الأفلاطونيين في كمبردج (Cambridge) في تلاشي الحدود بين الروح والمادة في مشاهدة عالم المثال، كما إنه قد وطّأ للأبحاث التي بدأت بأعمال غ. باشلار (G.Bachelard) وأخذت تؤول في أيامنا إلى إنشاء ميتافيزيقيا التخيُّل[1].

كما إن إعطاء عالم الخيال هذا الاستقلال عن العالم الواقعي والعقلي يقربه «من خيال الحداثة وبعض اتجاهات ما بعد الحداثة. فوجود الصور السينمائية والتلفزية والمعلوماتية (الحاسوبية) وصور الأدباء والرسامين وأصحاب الرؤى والأحلام الخارقة يقتضي عالمًا خاصًّا بها، لا هو بالمادي ولا بالعقلي»[2].

سادسًا: ميادين التأويل

اشتهرت على ألسنة المتصوفة والعرفاء اصطلاحات: الشريعة والطريقة والحقيقة ويقصدون بها مجالات التأويل وميادينه، إذ إنّ التأويل يتعدى الوجود الكتبي أو اللفظي إلى مراتب الوجود المختلفة، ونظر العارف دائمًا نحو حقيقة الوجود وتمثلاتها.

والشريعة عندهم «اسم موضوع للسبل الإلهية، مشتمل على أصولها وفروعها ورخصها وعزائمها، وحسنها وأحسنها. والطريقة هي الأخذ بأحوطها وأحسنها وأقومها، وكل مسلك يسلك الإنسان أحسنه وأقومه

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص39.

(2) انظر: محمد المصباحي، **مقاربة الخيال عند الشيرازي من خلال فلسفة ما بعد الحداثة**، مصدر سابق، ص83.

يسمى طريقة قولاً كان أو فصلاً أو صفة أو حالاً. وأما الحقيقة فهي إثبات الشيء كشفًا أو عيانًا أو حالة أو وجدانًا»[1].

وقال آخر: «الشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فأمرها غير مقبول وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فأمرها غير محصول. والشريعة جاءت بتكليف من الخالق، والحقيقة إنباء عن تعريف الحق»[2].

والشريعة بما هي أوامر الله تعالى وكلماته مآلها إلى القرآن، كما إن الطريقة بما تعني من المجاهدة واتباع الأحسن مآلها إلى النفس الإنسانية، والحقيقة هي الوجود العيني الذي يتم التعرف عليه بالكشف أو المشاهدة أو الوجد فمآلها إلى الوجود، والقرآن والإنسان مرتبتان من مراتب الوجود، وتجليان له، بنظر العارف، فمردّهما إليه «ولهذا قيل: الشريعة أن تعبده، والطريقة أن تحضره، والحقيقة أن تشهده. وقيل: الشريعة أن تقيم أمره، والطريقة أن تقوم بأمره، والحقيقة أن تقوم به»[3].

ويرى السيد حيدر الآملي كغيره من العرفاء وحدة هذه العناوين، وأنها مراتب لحقيقة واحدة، أولها الشريعة ثم الطريقة ثم الحقيقة[4].

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص344.

(2) انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت ط2، لا تا، ص82.

(3) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص344؛ عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص83.

(4) انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، مصدر سابق، ج3، ص5؛ انظر: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص361.

ففي مقام التفاضل بين هذه المراتب يرى العارف أن «الطريقة أرفع مقامًا من الشريعة وأعلى منزلة، والحقيقة أعلى منهما، وإذا تفاوتت المراتب تفاوت أهلها، بمعنى أن أهل الطريقة أعلى من الشريعة وأهل الحقيقة أرفع منهما»[1].

«ولذا كانت الشريعة للعوام والطريقة للخواص والحقيقة لخواص الخواص، ومن يجمع بينها فهو الإنسان الكامل كما جمع النبي الأعظم (ص)»[2].

وينبغي البحث عن كل ميدان من هذه الميادين لنرى وجه التأويل فيه.

1 ـ الشريعة

تسري ثنائية الظاهر والباطن عند الشيرازي في كل الأشياء لتشمل النبوة. فلها أيضًا ظاهر وباطن. والشريعة هي الوجه الظاهر للنبوة فيما الولاية هي الوجه الباطن. ويرى الشيرازي أن المعاني التي يأخذها عن الحق تعالى مباشرة أو بواسطة الملك والتي يتحقق بها النبي هي كمال مقام ولايته ونبوته. ولذا نجده يقول:

«إن للنبوة باطنًا وهو الولاية، وظاهرًا وهو الشريعة، فالنبي بالولاية يأخذ من الله أو من الملك المعاني التي بها كمال مرتبته في الولاية والنبوة ويبلّغ ما أخذه من الله بواسطة أو بلا واسطة إلى العباد، ويكلمهم

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص354؛ انظر: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص363 ـ 364.

(2) انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، ج3، ص75 ـ 76.

به ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، ولا يمكن ذلك إلا بالشريعة، وهي عبارة عن كل ما أتى به الرسول (ص) من الكتاب والسُّنة، وما استنبط منها من الأحكام الفقهية على سبيل الاجتهاد وانعقد عليه إجماع العلماء متفرع عليهما»[1].

ومعلوم أن الأحكام الظاهرية يقع فيها اختلاف على الرغم من استنادها إلى الكتاب والسُّنة وتفرعها عنهما. ويعلّل الشيرازي هذا الاختلاف بإرجاعه إلى الحجب الواقعة على عيني الجسم وعيني القلب، والتي تحجب المجتهد عن الحكم الذي في علمه تعالى، ولا يمكن رفع الاختلاف إلا بارتفاع هذه الحجب، وهو ما يتحقق بظهور الإمام المهدي(ع)، فإن ظهوره ارتفاع لحجب كثيرة ورجوع إلى زمن النبوة الذي يحضره النبي (ص)، فالمجتهدون عاجزون عن رفع هذا الاختلاف كما يفهم من نص الشيرازي، «ولذلك لا بد من أن يرفع الإمام المهدي (ع) عند ظهوره الخلافات بين أهل الظاهر ويرفع الاجتهاد، ويجعل الأحكام المختلفة في مسألة واحدة حكمًا واحدًا وهو في علم الله سبحانه ويجعل المذاهب جميعًا مذهبًا واحدًا بشهوده الأمر على ما هو عليه في علم الله، لارتفاع الحجب عن عيني جسمه وقلبه، كما كان في زمن رسول الله (ص)»[2].

وللشريعة أغراضها ومقاصدها، تنتهي إلى الله سبحانه «فإن مقصود الشرايع كلها سياقة الخلق إلى جوار الله وسعادة لقائه والارتقاء من حضيض النقص إلى ذروة الكمال، ومن هبوط الدنيا إلى شرف

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص485.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص478.

الأخرى»[1]، وذلك الارتقاء «لا يتحصل إلا في مدة من الحياة الدنيا، فصار حفظ هذه الحياة التي هي النشأة الحسية مقصودًا ضروريًا للدين لأنه وسيلة إليه كما أشار إليه (ع) بقوله: «الدنيا مزرعة الآخرة»، فكلما يتوقف عليه تحصيل المعرفة والإيمان بالله يكون ضروريًا واجبًا تحصيله، وترك ما يضاره وينافيه. ثم إن المتعلق من أمور الدنيا بتحصيل الزاد للآخرة شيئان؛ النفوس والأموال وأسبابهما»[2].

إن تحقيق هذه الأغراض والمقاصد، هو عظيم وجليل، يقتضي أن يكون لهذه الشريعة باطن أيضًا، كما أن لها ظاهرًا، وهو ما يسميه الشيرازي بالحقيقة.

«اعلم أن لكل حق حقيقة، والشريعة لكونها أمرًا ربانيًا ووحيًا إلهيًا، جاء من عند الله ونزلت به ملائكته ورسله، فأحرى بها أن تكون ذات حقيقة. فهي كشخص إنساني له ظاهر مشهور وباطن مستور، وله أولٌ محسوس وآخر معقول هو روحه ومعناه، ظاهره متقوم بباطنه، وباطنه متشخص بظاهره، أوّله قشر صاين وآخره لبٌّ كاين باين، فمن أقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسدٍ بلا روح، يتحرك بلا قصد كطير مذبوح، فلا يزال يتعب بدنه في الحركات ويزداد سعيه في صورة الطاعات ولا وزن لها عند الله، مجردة عن النيات، لا يحصل بها الزلفى.. كالذين قال الله تعالى فيهم: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِٱلْأَخْسَرِينَ أَعْمَٰلًا ﴿103﴾ ٱلَّذِينَ

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص372؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص497.

(2) انظر: **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، المصدر نفسه، ص372 ـ 373.

﴿ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[1]، ومن كان مقبلاً على العلوم الحقيقية والآراء العقلية وهو متغافل عن إقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذي روح قد انتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها..»[2].

إنَّ تمام الأخذ بالشريعة هو الأخذ بحقها وحقيقتها، وهذا هو معيار العلم والعلماء، فإن مراتبهم تتفاوت بتفاوت أخذهم، « ففيهم فاضل ومفضول وعالم وأعلم، والذي نسبته إلى نبيه أتم وقربه من روحه أقوى، كان علمه بظاهر شريعته وباطنه أكمل، والعلم بالظاهر والباطن أحق أن يتَّبع لغاية قربه من نبيِّه وقوة علمه بربه وأحكامه وكشفه حقايق الأشياء وشهوده إياها، ثم من هو دونه في المرتبة، إلى أن ينزل إلى علماء الظاهر فقط، وفيهم أيضًا مراتب. . . »[3].

ولأجل وضع ضابطة كلّية لتأويل الشريعة والعبادات البدنية، يمثل لها بالجسم والروح؛ فالروح هو الظاهر الذي لا يخلو عن الشرك الخفي، ولهذا قال (ص): «الشرك في أمتي أخفى من دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء»، والروح هو الباطن الذي يصلح لكمال الإخلاص «وهو المحسوب من الطاعتين لا غير في الموازين القسط، وما سواه فهو في ميزان ما عمل له كما قال تعالى:

---

(1) سورة الكهف: الآيتان 103 ـ 104.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص375 ـ 376. وأول كلامه مأخوذ من قول رسول الله (ص) لزيد بن حارثة الأنصاري: [كيف أصبحت؟ قال: أصبحت مؤمنًا حقًّا، فقال (ص): لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك]؟ (انظر: المصدر نفسه، ص375، تعليق: السيد جلال الدين الأشتياني).

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص485 ـ 486.

﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾[1]. . . إلّا أنَّ الطاعات البدنية قناطر العبادات الروحانية ربطت عليها للعبور إلى رياض الإخلاص الباطني»[2].

وإن أفضل العبادات البدنية هي الصلاة، لأن روحها أفضل وأكثر إشراقًا، إذ روحها معرفة الله تعالى وهي أفضل المعارف، ولذلك نجده يتوسع في تأويلها وبيان أسرارها.

يقول: «ثم اعلم أنَّ الصلاة الكاملة كشخص كامل إنساني مشتمل على روح وجسد منقسم إلى ظهر وبطن وسرّ وعلن، ولروحه وسرّه أخلاق وصفات، ولجسده وعَلَنه أعضاء وأشكال، فروح الصلاة هي عرفان الحق الأول والعبودية له بالإخلاص والتوحيد، وأخلاقها وشمائلها الباطنية هي المعاني الستة المذكورة من حضور القلب والتفهم والتعظم والهيبة والرجاء والحياء، وأما أعضاؤها وأشكالها فهي القيام والركوع والسجود. . .»[3].

ويقول: «أمَّا سرّ الصلاة فخشوع الجوارح وخضوع البدن بعد تنظيفه وتطهيره وما يلتف به، مع ذكر الله باللسان وتحميده وتمجيده والإعراض من الأغراض الحسية، والامتناع عنها بكف الحواس وذكر أهوال الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدسين المسبِّحين من عباد الله المخلصين، يوجب عروج القلب والروح إلى الحضرة الإلهية، والإقبال على الحق والاستفاضة من عالم الأنوار وتلقي المعارف والأسرار والاستمداد من

---

(1) سورة الزمر: الآية 3.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص689.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص482 وما بعدها.

ملكوت السموات، فوصفت عبادة شاملة لهيئات الخضوع والخشوع وإتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه وقصد القربة وصدق النية والأذكار المذكرة لنعم الله وثناء رب العالمين بما هو أهله ومستحقه، وقراءة الكلام النازل في الوحي الإلهي على عبده المقرب حين عروجه إلى عالم النور مع تدبر معانيه والتأمل في حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد إلى الله ومعراجًا له إلى الوجهة الكبرى كما ورد: «الصلاة معراج المؤمن»»[1].

وأما حول أسرار الصوم فيقول: «اعلم أن الصوم على ثلاث درجات: صوم العوام وصوم الخواص وصوم أخص الخواص. أما صوم العموم فشرائطه وجهاته وما يجب الإمساك عنه مشهور، وفي كتب الفقه مسطور، وأما صوم الخصوص وهو صوم العابدين وأصحاب اليمين، فهو كفّ الجوارح عن الآثام وتمامه بستة أمور: **الأول**: غض البصر.. **والثاني**: حفظ اللسان عن الهذيان.. **والثالث**: كف السمع عن الإصغاء إلى كل مكروه ..**الرابع**: كف بقية الجوارح من اليد والرجل وغيرها ..**الخامس**: أن لا تستكثر من الحلال وقت الإفطار بحيث يمتلئ، فما من وعاء أبغض إلى الله من بطن مليء من الحلال.. **والسادس**: أن يكون قلبه بعد الإفطار معلقًا مضطربًا بين الخوف والرجاء.. وأما صوم خصوص الخواص فصوم القلب عن الهمم الدنية والأغراض الدنيوية وكفه عما سوى الله تعالى بالكلية لدوام استغراقه بالحق عن الالتفات بغيره. . . »[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص368.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص491 ـ 494.

وقال عن أسرار الحج: «وهذا الضرب من باب إماطة الأذى، إذ هو تنحية المال عن خزانة القلب لئلا يشغله، وهو أقل نفعًا في أحوال الآخرة، إذ طَرح الحمل الثقيل لا يوجب زيادة درجة في المنزل؛ بل لا يوجب درجة أصلاً سوى خفة حاصلة بسبب طرحه، وتلك الخفة ليست سعادة أخروية، وإنما هي زوال الشقاوة فقط، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِندَنَا زُلْفَىٰٓ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾[1]»[2].

وقال عن أسرار الزكاة: «وأما الزكاة فتوجب صرف النفس عن التوجه إلى الأمور الدنية، ففيها تحصيل ملكة التنزه عن غير الله وعدم الأمر بترك المال بالكلية لصلاح العالم ومؤونة المعونة والصرف على الفقراء والمساكين وغيرهم من الثمانية لأنهم أحوج. وأيضًا منافع الدنيا مشتركة محصورة، وحبسها على بعض الناس قبيح عقلاً، وكلما كان احتياج الخلق إليه أكثر وجب أن يكون مشتركًا فيه بينهم والتوزيع له عليهم أحق، ولذلك أوجب في الأقوات العشر وفي النقود ربعها»[3].

2 ـ الطريقة

يرى الشيرازي أن الطريقة هي المسلك الذي تسلكه النفس في مجاهدتها لتخرج من أرجاسها، التي هي آثار القوى الميدانية وتعلقاتها الدنيوية، ولتتخلق بأخلاق بارئها فتصبح مرآة صافية نقية يتجلى فيها الحق.

---

(1) سورة سبأ: الآية 37.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص68 ـ 80.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص370.

والطريقة كما تقدم مقيدة بالشريعة، لكنه تقيد إيجابي، بمعنى أنه لا يعيق السالك؛ بل يرشده ويعينه، فالشريعة قنطرة النفس لتعبر إلى باطنها وتصلح حالها بالمجاهدة الروحانية بعد المجاهدة البدنية.

«وأما المجاهدة الروحانية فنوعان: تزكية وتحلية: أما التزكية فعن رذائل القوى وأهمها العشق على متاع الدنيا ومزخرفاتها، ولهذا قال (ص): «حُبّ الدنيا رأس كل خطيئة»، وما خلاه فهو بناتها..

وأما نوع التحلية، فهو إنما يحصل بتحصيل الفضائل والمعارف النظرية...

وأما فائدة التزكية فخروج النفس الناطقة من أرجاس القوى نقية صافية كما يخرج الثوب عن يد القصار بعد قصارته وتحويره في أطوار متعددة، تارة بالماء والنار، وتارة بالحت ـ أي الحك والإزالة ـ والقرص...

وأما فائدة التحلية فالتخلق بالأخلاق الإلهية الجميلة، حتى يصير مرآة مجلوة وصحيفة متلوة يشاهد فيها صور الوجود كلّه على شكله واستنارته وهيئته واستدارته»[1].

ويصف الشيرازي في كلام آخر الطريقة بأنها الشريعة الباطنية العملية، ومقصودها « تهذيب الباطن عن الفواحش والظلام الباطنية، وتصفيتها عن الصفات الحيوانية الشهوية والغضبية، كطلب المشتهيات والترفع على الغير في تحصيل الرياسات، وعن الوساوس الشيطانية كالمكر والخديعة والحيل في اكتساب الفانيات»[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص690 ـ 692.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **كسر أصنام الجاهلية**، مصدر سابق، ص152 ـ 153.

وتعتمد الطريقة على المستوى النظري، على حقيقة مؤداها أن أخلاق النفس تنبعث من الأعمال الحسنة أو السيئة الصادرة عنها، «فما من عمل يصدر من ابن آدم: قول أو فعل، فكر أو عمل، خير أو شر، إلا وله تأثير في أحوال قلبه وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٞ * وَإِنَّهُۥ لِحُبِّ ٱلۡخَيۡرِ لَشَدِيدٌ﴾[1]»[2].

وبناءً عليه، «فكل عمل إما أن يجلب إلى القلب حالة مانعة من المكاشفة، موجبة لظلمة القلب، جاذبة إلى زخارف الدنيا وشهواتها، كاسبة لحجاب النفس وبعدها عن رحمة الله تعالى وحرمانها عن النعيم الأخروي، وإما أن يجلب إليها حالة معدّة لتنوير القلب، مهيئة للمكاشفة الحقة، موجبة لصفاء النفس وتجردها عن التعلقات الشهوية والعصبية...»[3].

إن هذه الأفعال الحسنة والقبيحة، تتفاوت في تأثيرها بحسب طبيعتها فيما لو كانت ذنوبًا صغيرة أو كبيرة، وطاعات عادية أو رفيعة الفضل، وكذلك زمان الفعل ومكانه، وحال الفاعل وما يحويه باطنه، كلُّ ذلك يجعل من الطريقة بنظر الشيرازي، متحركة في عناصرها وتنوعها، وليست بالضرورة واحدة لكل أحد، « فربما كان لأحد قيام الليل أفضل من إيتاء الصدقات، وربما كان الأول عكس ذلك، وربما كان صوم ستين يومًا أفضل لأحدٍ في باب الكفارة من عتق رقبة، كما للسلاطين والأمراء من أهل الدنيا»[4].

---

(1) سورة العاديات: الآيتان 7 ـ 8.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **كسر أصنام الجاهلية**، مصدر سابق، ص77 ـ 78.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص80 ـ 81.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص81.

ولهذا قيل إن عدد الطرق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق، فلكلّ نفس طريقها، بلحاظ الخصوصيات، وقد قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1].

ولا يخفي الشيرازي هنا قناعته المذهبية في تحديد الطريقة المثلى التي ينبغي أن يسلكها السالك، فيعلن أنها طريقة أهل البيت (ع)، كما تقدم في نصّ سابق[2].

3 ـ الحقيقة

يتابع الشيرازي في تعريف الحقيقة سائر العرفاء المتقدمين عليه كالسيد الآملي فيقول إنها «إثبات الشيء كشفًا أو عيانًا أو حالة ووجدانًا»، ويسميها في بعض كلماته «الشريعة الباطنية العلمية لتهذيب الجنبة العالية من النفس والقوة العقلية من العقديات الفاسدة الجهلية، وتخليتها عن الأحكام الوهمية الكاذبة، وتحليتها بالعقائد الحقة اليقينية الدائمة الضرورية، أو بالمواعظ الخطابية النافعة إن لم يكن بعد من الكاملين في العلم» ويضيف: «والغاية القصوى في الجميع سياقة الخلق إلى جوار الله تعالى والانخراط في سلك المقربين إليه»[3].

والحقيقة بهذا المعنى هي التعرّف على الوجود المطلق الذي ينبثق عنه كل كمال وينتهي إليه، وهو العرفان.

يقول القيصري في العرفان «هو العلم بالله سبحانه من حيث أسماؤه

---

(1) سورة الانشقاق: الآية 6

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة الأصول الثلاثة**، مصدر سابق، ص174.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **كسر الاصنام الجاهلية**، مصدر سابق، ص153.

وصفاته ومظاهره وأحوال المبدإ والمعاد، وبحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الإلهية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس من مضائق القيود الجزئية واتصالها إلى مبدئها واتصافها بنعت الإطلاق والكلية»[1].

ويقول القشيري: «وعند هؤلاء القوم -يقصد المتصوفة- المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقَّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه، فحظي من الله تعالى بجميع إقباله. . .»[2].

ويتضح مما تقدم أن «العارف من أشهده الله تعالى ذاته وصفاته وأسماءه وأفعاله فالمعرفة حال تحدث من شهوده»[3].

ويقول ابن عربي: العارف والمعرفة: من أشهده الرب نفسه، فظهرت عليه الأحوال، والمعرفة حاله»[4].

وبكلمة جامعة لما تقدم فإنَّ العرفان هو المعرفة الشهودية للحق جلَّ وعلا ذاتًا ونعتًا وفعلاً بارتفاع الحجاب مطلقًا حين فناء العبد بكليّته في عين الجمع[5].

---

(1) انظر: يحيى يثربي، **عرفان نظري**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1995م، مقدمة القيصري على شرح تائية ابن الفارض، ص232.

(2) عبد الكريم بن هوزان القشيري، **الرسالة القشيرية**، مصدر سابق، ص311.

(3) انظر: عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص44.

(4) محمد بن علي (ابن عربي)، **مجموعة رسائل ابن عربي**، ج1، اصطلاحات الصوفية، ص168.

(5) انظر: عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، مصدر سابق، ص152؛ انظر: الهامش لتوضيح معنى المشاهدة المذكورة.

ومن الضرورة بمكان أن نميّز هنا بين التصوف والعرفان، وذلك لأن أوجه الشَّبه بينهما شديدة لجهة اشتمال كلّ منهما على جانبين أساسيين: عملي وهو ترويض النفس وتنقية القلب بواسطة المجاهدات الروحية، ونظري وهو المعارف.

«والحق أنه يوجد فرق من ناحية المعنى لهذين المصطلحين اللذين يأتيان بشكل مترادف، فالتصوف منهج وطريقة زاهدة، مبنية على أساس الشرع وتزكية النفس، والإعراض عن الدنيا من أجل الوصول إلى الحق تبارك وتعالى والسير باتجاه الكمال. أما العرفان فهو مذهب فكري وفلسفي متعالٍ وعميق يسعى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى ومعرفة حقائق الأمور وأسرار العلوم وليس طريقة بل هو منهج الإشراق والكشف والشهود»[1].

لذا، فإن صدر المتألهين الشيرازي عندما يتعرض في كلماته لفئة المتصوفة الفارغة من البعد الفكري ومن البعد النظري، فإنه يعبّر عنهم بجهلة المتصوفة[2].

وفي المقابل أخذ المشائيون موقفًا سلبيًا من المكاشفة والشهود على قدر موقف العرفاء أيضًا السلبي من السير العقلي، باعتبار أنه لا يوصل إلى معرفة الحقائق.

لكن يظهر من الشيخ أبي علي بن سينا أنه عدل عن هذا الموقف في أواخر حياته، حيث عقد في كتابه «**الإشارات والتنبيهات**»، وهو آخر كتبه

---

(1) انظر: كمال الحيدري، **العرفان الشيعي**، بقلم: خليل رزق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م، ص67.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص345.

على ما يبدو، نمطًا مستقلاً هو النمط التاسع لبيان مقامات العارفين، وأوضح فيه إمكان تحصيل معرفة الحقائق عن طريق المكاشفات [1].

إن البحث عن المسألة الرئيسة في العرفان يقودنا إلى ما تعنيه الحقيقة وهو التعرف على الوجود الأحدي المطلق، وبالتالي ما هو التوحيد؟ ومن هو الموحِّد؟

يؤكد الشيرازي على «فن الربوبيات من المفارقات المسمى أثولوجيا من العلم الكلي والفلسفة، وعلم النفس من الطبيعيات، فإنهما من المقاصد التي هي أساس العلم والعرفان»[2].

كما يؤكّد على هوية العارف الحقيقية والتي هي الفناء في التوحيد ليكون الموحِّد الحقيقي فيقول: «أما العرفاء فقد خرجوا عن التعلقات بما سوى الله تعالى وقصروا النظر على وجه الله، من غير التفات إلى ذواتهم، فضلاً عن غيرها، وحصل لهم الموت الإرادي عن هذه النشأة الدنيوية»[3].

على ضوء ما تقدم، يتبدى لنا العرفان كنظام معرفي مستقل قائم بذاته ومتميز عما عداه، وله فضاؤه الخاص ونظراته الخاصة، وهو يهدف بالدرجة الأولى إلى معرفة الحق تبارك وتعالى وسائر الحقائق الوجودية الأخرى معتمدًا على القلب بما هو أداة معرفية ومحلاً للمعارف الحقة المجردة[4].

---

(1) انظر: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج4، النمط التاسع، ص47.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص7.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص276.

(4) للتوسع انظر: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مصدر سابق، ص253.

الفصل الثالث

الوجود والتأويل

تمهيد

يمثّل الوجود أساس الحكمة المتعالية والموضوع الأول بل المطلق للتأويل، إذ إن ما سواه من شؤونه ولا يخرج عنه. وقد صرّح الشيرازي في مقدمة كتابه «المشاعر» أن هذه المسألة هي «أسس القواعد الحكمية ومبنى المسائل الإلهية والقطب الذي يدور عليه رحى علم التوحيد وعلم المعاد وحشر الأرواح والأجساد»[1].

ويمكننا أن نستعين بتعريف الفلسفة وغايتها اللذين ذكرهما الشيرازي لنقدّم تعريفًا لنظرية الوجود وغايتها، لأن الحكمة ليست سوى المعرفة الوجودية والتصديق بها.

أما التعريف فهو «معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، والحكم بوجودها تحقيقًا بالبراهين، لا أخذًا بالظن والتقليد»[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص52.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص20.

وأما الغاية فهي « انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه»[1].

من هنا يصبح الجهل بالوجود جهلاً يسري «في أمهات المطالب ومعظماتها... وعلم الربوبيات ونبوّاتها»[2].

ويستشهد الشيرازي لرؤيته هذه، مع إعمال التأويل، بالدعاء المروي عن رسول الله (ص) «ربي أرنا الأشياء كما هي»، وبدعاء إبراهيم الخليل (ع) حين سأل ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا﴾، والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضًا»[3].

ولا ريب في أن الشيرازي لم يكن أول من بحث في الوجود، ولكنه بنى نظرية متكاملة ومحكمة حول الوجود، تميزت بالتجديد بعد الرشدية من خلال عناصر ثلاثة:

1 ـ أنه طرح النظرية الوجودية بنحو واضح وجازم وبدون التردّد الذي يمكن أن نلحظه مع الأرسطية والسينوية.

2 ـ أنه عمل على صياغة الأدلّة والبراهين بطرق متعددة لإثبات أصالة الوجود.

3 ـ أنه وضع أصالة الوجود ضمن سياق منهجي مترابط مع باقي مسائل الوجود، كما سنرى، بحيث شكلّت أساسًا في بناء الحكمة المتعالية.

---

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص53.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص21.

إن هذه الإنجازات «وضعت مسار الفلسفة العربية-الإسلامية أمام شوط جديد بعد الرشدية؛ مسارًا حسم فيه الموقف من الوجود وبصورة أكثر إيجابية»[1].

وعلى الرغم من التأثير الواسع والعميق الذي تركه الشيرازي على التفكير الفلسفي، وقد تابعه الكثيرون من بعده ولا سيما في مسألة أصالة الوجود، لكننا نتلمّس تيارًا معارضًا لنظرية الوجود، ومن أبرز هؤلاء عبد الرزاق اللاهيجي صاحب كتاب «**شوارق الإلهام**»، الذي ذهب بحسب الظاهر إلى أصالة الماهيّة، وقد حمل بعض المحققين[2] موقفه هذا على التقيّة خوفًا من طعن «العلماء السطحيين» في تلك الفترة، وكذلك الشيخ رجب علي التبريزي والقاضي سعيد القمي وبعض أتباعهم.

ومن العلماء المعاصرين القائلين بأصالة الماهيّة الشيخ محمد صالح المعروف بالعلامة الحائري المازندراني وله كتاب «**حكمة أبي علي سينا**» ردًّا على أصالة الوجود، وكذلك الميرزا جواد الطهراني الذي هاجم بشدة فكرة وحدة الوجود والقول بأصالته لأن ذلك يستلزم القول بالاشتراك المعنوي للوجود الذي هو أساس وحدة الوجود، وله كتاب بعنوان «ماذا يقول العارف الصوفي»[3].

وسنتناول في هذا الفصل المسائل الأساس للوجود وما يتصل به،

---

(1) انظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مصدر سابق، ص140.

(2) جلال الدين الأشتياني (ت 2008 م) يعد بحق المجلي لمؤلفات صدر الدين الشيرازي والمحقق لها والعارف بمبادئ الحكمة المتعالية. (انظر: غلام حسين ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، مصدر سابق، ص331).

(3) انظر: المصدر نفسه، ص340 ـ 342.

غير الوجود الإنساني، الذي سنخصّص له فصلاً مستقلاً، ونقف على نظرات التأويل عند صدر الدين الشيرازي في عناوين أربعة هي:

أولاً: مباحث الوجود العام.

ثانيًا: الوجود الإلهي الشامل للذات والأسماء والصفات والأفعال.

ثالثًا: العوالم.

رابعًا: الوسائط.

أولاً: مباحث الوجود العام

تعدّ مباحث الوجود الكلية والعامة المدخل الطبيعي لعلم الربوبيات الذي هو علم الوجود الحق. وتسمّى تلك المباحث بالإلهيات بالمعنى الأعم، لأنها تبحث عن الأمور العامة للوجود، وهي المعارف التي يحتاج إليها الإنسان في جميع العلوم(1).

وهي تقع في السفر الأول من الأسفار العقلية الأربعة التي رتب الشيرازي أبحاثه على أساسها، مدللاً بذلك على أن المعرفة الوجودية أساس السير والسلوك في استكمال الإنسان ورقيّه.

1 ـ معاني الوجود

يميز الشيرازي في البداية بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود، لينبّه على أن محلّ الكلام ومصبّ الأحكام إنما هو الحقيقة وليس المفهوم. فـ«الوجود قد يطلق ويراد منه المعنى الانتزاعي العقلي من المعقولات

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص20.

الثانية والمفاهيم المصدرية التي لا تحقق لها في الأمر نفسه، ويسمى الوجود الإثباتي، وقد يطلق ويراد منه الأمر الحقيقي الذي يمنع طريان العدم واللاشيئية عن ذاته بذاته، وعن الماهية بانضمامه إليها»[1].

فمفهوم الوجود هو الصورة العقلية والذهنية التي ينتزعها الذهن عن الواقعية الخارجية وما لها من الثبوت والتحقّق، وتحكي عنها، كما يحكي كل مفهوم عن مصداقه، وهو معنى اعتبارية مفهوم الوجود، «وإذا كان هذا المفهوم صورة عقلية لواقعية عينية، فهو إذن ليس جزءًا من واقعية الأشياء، ولا داخلاً فيها؛ بل هو مفهوم عرضي يحمل على العينية»[2].

وبعبارة أخرى، إن «الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود؛ بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية كالشيئية والممكنية والجوهرية والعرضية.. وكلامنا ليس فيه بل المحكي عنه وهو حقيقة واحدة بسيطة»[3].

من جهة أخرى، لفت بعض الباحثين إلى لون آخر من معاني الوجود ترشد إليه بعض كلمات الشيرازي، حيث نجده تارة يتحدث عن الوجود بما هو فعلية محضة وظهور لا لبس فيه وتحصّل لا تقييد فيه مطلقًا، ويمكن تسميته بالمعنى الفعلي للوجود حيث يقول: «إن حقيقة الوجود من حيث هو، غير مقيد بالإطلاق والتعقيد، والكلية والجزئية، والعموم

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص86.

(2) خنجر علي حمية، **اختبارات المقدس**، دار الأمير، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/2007م، ص53.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص58؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص286 و296 و339.

والخصوص، ولا هو واحد بوحدة زائدة عليه ولا كثير، ولا متشخص بشخص زائد على ذاته، كما سنزيدك انكشافًا، ولا مبهم؛ بل ليس له في ذاته إلا التحصل والفعلية والظهور. وإنما تلحقه هذه المعاني الإمكانية والمفهومات الكلية والأوصاف الاعتبارية والنعوت الذهنية بحسب مراتبه ومقاماته المنبّه عليها بقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ﴾[1]»[2].

ونجد الشيرازي تارة أخرى يتحدث عن الوجود الذي هو عين الذات المتحقّقة، بحيث تكون الماهيّة في الخارج هي عين الوجود لا غير، وهو ما يمكن أن نسميه المعنى الذاتي للوجود. وبعبارة أخرى، فإن الوجود هنا هو الماهيّة المتحقّقة بالوجود، فالوجود هو الأصل والمتقدم، والماهيّة هي التابع له تبعية الظل للشاخص، فالوجود موجود في نفسه، والماهيّة موجودة بالوجود، أي بتبع الوجود وبدون علاقة تأثّر وتأثير، حيث يقول: «فالحق أن المتقدم منهما على الآخر هو الوجود، لكن لا بمعنى أنه مؤثر في الماهيّة لكونها غير مجعولة كما مرّ؛ بل بمعنى أن الوجود هو الأصل في التحقّق، والماهيّة تبع له، لا كما يتبع الموجود للموجود؛ بل كما يتبع الظل للشخص والشبح لذي الشبح من غير تأثير

---

(1) سورة غافر: الآية 15.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص259؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **إيقاظ النائمين**، تقديم وتصحيح: محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1361هـ.ش/ 1982م، ص6، حيث يقول: «فإن الوجود محض التحصل والفعلية»، ويعبّر عنه أيضًا بحقيقة الوجود المرسلة. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، 1404هـ.ق، مصدر سابق، ص286، في تقرير برهان الصديقيين). وللتوسع انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م، ص20.

وتأثّر، فيكون الوجود موجودًا في نفسه بالذات والماهية موجودة بالوجود أي بالعرض، فهما متحدان بهذا الاتحاد»[1].

ويبدو واضحًا أن المعنى الأول الفعلي للوجود هو فيما لو لاحظنا الوجود بما هو في ذاته حقيقة واحدة بسيطة ليس وراءها شيء، وهو المعنى الذي يطلق للوجود في حق الواجب تعالى، وأما المعنى الثاني الذاتي للوجود فهو فيما لو لاحظناه مضافًا إلى ماهيّة ما وراءه، تتحقّق به ويتخصّص بها، ولذا قالوا إن الماهيّة حد الوجود.

2 ـ بداهة وضرورة مفهوم الوجود

إن مفهوم الوجود هو من أبده المفاهيم وأوضحها لدرجة أنه لا يمكن تعريفه، لأن كل ما يفرض تعريفًا له فهو أوضح وأجلى منه، إذ الوجود هو الانكشاف والظهور الذي يعمّ كل الأشياء ويشملها. يقول الشيرازي:

«إنية الوجود أجلى الأشياء حضورًا وكشفًا، وماهيته أخفاها تصورًا واكتناهًا ومفهومه أغنى الأشياء عن التعريف ظهورًا ووضوحًا، وأعمها شمولاً، فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرّفه بما هو أخفى منه، اللهم إلا أن يريد تنبيهًا وإخطارًا بالبال، وبالجملة تعريفًا لفظيًا»[2].

ومن ناحية ثانية، فالوجود هو موضوع العلم العام، وهذا يقتضي أن يكون الوجود في نفسه بينًا لا لبس فيه ومستغنيًا عن التعريف وإلا لم يصح أن يكون موضوعًا تحمل عليه الأحكام. ويضيف الشيرازي إلى ما

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص8.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص75.

تقدّم حيثية ثالثة لبداهة مفهوم الوجود، مستعينًا بالأوّليات المنطقية ومؤدّاها أن التعريف إما حد تام أو ناقص وإما رسم كذلك، وهو بالتالي يتركّب من الجنس والفصل أو من الجنس البعيد، أو من الجنس والخاصة أو من الخاصة وحدها[1]. وإذا نظرنا إلى الوجود فهو في نفسه حقيقة بسيطة متعيّنة بذاتها لا تركيب فيها، فلا جنس لها ولا فصل ولا شيء أعرف منها ليصلح تعريفًا لها، فانتفت بذلك كل عناصر التعريف المنطقي.

«فيجب أن يكون الموجود المطلق بيّنًا بنفسه مستقيمًا ـ المناسب مستغنيًا ـ عن التعريف والإثبات، وإلا لم يكن موضوعًا للعلم العام، وأيضًا التعريف إما أن يكون بالحد أو الرسم، وكلا القسمين باطل في الموجود: أما الأول فلأنه إنما يكون بالجنس والفصل، والوجود لكونه أعم الأشياء لا جنس له، فلا فصل له، فلا حد له. وأما الثاني فلأنه تعريف بالأعرف، ولا أعرف من الوجود. . .»[2].

وبناءً عليه، فالوجود «في ذاته أمر بسيط متشخّص بذاته لا جنس له ولا فصل، ولا هو أيضًا جنس لشيء ولا فصل له ولا نوع ولا عرض عام ولا خاصة»[3].

لقد تأثّر الشيرازي إلى أبعد حد بالرؤية العرفانية للوجود التي تمنع

---

(1) انظر: محمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، 1400هـ.ق/ 1980م، ج1، ص97 وما بعدها.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص25.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص58.

أي تعريف له. وبنحو خاص السيد حيدر الآملي الذي بدوره كان متأثرًا بمن سبقه من المتصوفة كالغزالي والعرفاء كابن عربي والقيصري وعبد الرزاق الكاشاني، وقد اعتبر الآملي أن كلامه وكلامهم واحد لأن الغرض والمطلوب واحد[1].

إن هذه المعالجة العرفانية للوجود تذكرنا بشبهها لدى بعض المفكرين الغربيين من أمثال مارتن هايدغر «الذي أعاب معالجة الوجود بحسب وصفه كقضية أو مقولة ذهنية، إنما أخذ بمعالجته على النحو الفينومينولوجي المعتمد على الاتصال المباشر بالمعطيات الخارجية. فالوجود عنده ليس غير تلك الكينونة التي ندركها مباشرة بلا واسطة»[2].

3 ـ الاشتراك المعنوي للوجود

من مسائل الوجود المهمة أن الوجود بمفهومه هل يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد فيكون مشتركًا معنويًا أم لا؟ وإذا لم يكن مشتركًا معنويًا، فهل هو معانٍ متغايرة مطلقًا أم ثمة تفصيل؟

فقد ذهب أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري إلى أن «الوجود مشترك لفظي وهو في كل ماهيّة يحمل عليها، بمعنى تلك

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ذيل الكتاب: رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، ص636؛ انظر: كلامه حول بداهة الوجود. (المصدر نفسه، ص623).

(2) يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص18؛ حول مفهوم ملّا صدرا للوجود انظر:

Muhammad Abdul Haq, **Mullsadra Concept of Being**, in Islamic studies sep 1976, vol. 6 (m.3), p 268-276.

الماهيّة « في حين ارتأى القاضي سعيد القمي لدفع محذور السنخية بين العلّة والمعلول مطلقًا، أو بين الواجب والممكن، «أن مفهوم الوجود مشترك لفظي بين الواجب والممكن»[1].

وقد يفهم من كلام الشيخ الرئيس ابن سينا أن الموجودات وإن كانت تشترك في معنى الوجود من حيث النوع، إلا أنها حقائق متباينة ومتخالفة بالاختلاف في الشدة والضعف، فوجود كل موجود يختلف عن وجود الآخر، وبالتالي فإن الوجود يحمل على نحو الاشتراك اللفظي على الأشياء[2].

قال في إلهيات الشفاء: «وللبياض حقيقة أنه بياض، وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، ولم نرد به معنى الوجود الإثباتي، فإن لفظ الوجود يدل به أيضًا على معانٍ كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء»[3].

أما صدر الدين الشيرازي، فإنه يعتقد أن مفهوم الوجود مشترك محمول على ما تحته حمل تشكيك لا حمل تواطؤ، وسيأتي كلامنا حول التشكيك.

أما الاشتراك، فإنه قريب من الأولويّات، فإن العقل يجد بين موجود

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص8.

(2) انظر: جعفر آل ياسين، **فيلسوف عالم**، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1414هـ.ق/ 1984م، ص218؛

SH. Nasr, **Sadral-din Alshirazi and his Transcendent Philosophy**, Tehran, ImPerial Academy of philosophy, 1978, p 91.

(3) حسين بن علي بن سينا، **الشفاء قسم الإلهيات**، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، لا تا، ص31.

وموجود، ومن المناسبة والمشابهة، ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم، فإذا لم تكن الموجودات متشاركة في المفهوم؛ بل كانت متباينة من كل الوجوه، كان حال بعضها مع بعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة»[1].

ويرى الشيرازي أن من أنكر الاشتراك المعنوي فقد قال به من حيث لا يشعر، «لأن الوجود في كل شيء لو كان بخلاف وجود الآخر، لم يكن ها هنا شيء واحد يحكم عليه بأنه غير مشترك فيه؛ بل ها هنا مفهومات لا نهاية لها، ولا بد من اعتبار كل واحد منها ليعرف أنه هل هو مشترك فيه أم لا، فلما لم يحتج إلى ذلك علم منه أن الوجود مشترك»[2].

4 ـ أصالة الوجود

لا نغالي إذا قلنا إن مسألة أصالة الوجود أو الماهيّة أهم مسائل الوجود على الإطلاق، وهي تؤسّس لما بعدها من مباحث الوجود، وقد كانت مثار الجدل والاختلاف منذ القدم. وقد مثّل أفلاطون وشيخ الإشراق السهروردي وابن عربي ومن تابعهم، الاتجاه الأكثر تطورًا للقول بأصالة الماهيّة، حيث تقدمت الماهيّة على الوجود إبستمولوجيًا وأنطولوجيًا، بعد أن كانت بداياتها ساذجة عند اليونانيين القدامى (المدرسة الأيلية)، وقد توجها أفلاطون بنظرية المثل الشهيرة؛ ويتفرّع عنها أن معرفة العالم الخارجي المادي تبدأ من عالم مفارق للعالم

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص35.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص35 ـ 36.

المادي، وأن الماهيّة هي موضوع المعرفة اليقينية، لا الواقع الحسي المتغير والزائف بنظره.

وفي المقابل مثّل أرسطو والفارابي والشيخ الرئيس ابن سينا الاتجاه الذي سعى إلى الحد من غلواء «الماهويين»، فوجهوا النقد إلى نظرية المثل واعتبروا أنه لا يمكن الفصل بين الكلي والجزئي على المستوى الخارجي، وإن أمكن الفصل بينهما على المستوى الذهني والذهاب إلى القول بتقدم الكلي على الجزئي ذهنًا، وكما إن الصورة متقدمة على الهيولى ذهنًا مع اتحادهما واقعًا بحيث لا يمكن الفصل بينهما، فكذلك الماهيّة والوجود؛ فالماهيّة أصيلة على المستوى الذهني دون الواقع الخارجي، إذ إنها موجودة خارجًا بالوجود. ومن هنا كان الوجود عندهم عرضًا زائدًا في الممكنات، وإن كان هو الوجود عينه في الواجب[1].

ونحتاج هنا إلى مزيد من الإضاءة على مذهب الشيخ ابن سينا في أصالة الوجود، لأن موقفه يبدو ملتبسًا؛ حيث نجد إشارات غير حاسمة في كلامه حول أصالة الوجود، من قبيل أن الحق تعالى «مبدأ للوجود المعلول على الإطلاق»، وأن التقسيمات لاحقة للوجود لا للماهيّة[2]،

---

(1) انظر: حول مسألة أسبقية الوجود على الماهية بين ملّا صدرا وأسلافه من الفلاسفة:
Fazlur Rahman, **The Philosophy of Mulla Sadra**, New York State university of new york press, 1975, p 27;
انظر أيضًا: كمال عبد الكريم حسين الشلبي، **أصالة الوجود عند الشيرازي**، تقديم: صلاح الجابري، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، الإصدار الأول، 2008م، ص79 ـ 82.

(2) انظر: حسين بن علي بن سينا، **النجاة**، المكتبة المرتضوية، طهران، ط2، 1364هـ.ش، ص198.

وأن الأصل في الأشياء هو وجودها في الأعيان بمعنى تحقّقها وثبوتها، وهو ما يفهم منه القول بأصالة الوجود[1].

لكنه من جهة أخرى، يرى أن الوجود صفة زائدة على الماهيّة، وبنظر بعض الباحثين، فإنه قد تمسّك «بسبق الماهيّة على الوجود أو بالأحرى بجواز أصالتها، باعتبار أن الوجود لاحق لها وليس هو بجنس عام للأشياء، على الرغم من أنه هو الذي يعطي الماهيّة حقيقتها ولكنه عرض مضاف إليها، لذا فإن هذه الماهيّة تصور لنا نحوًا من السبق، لأن الصورة ـ على رأي ابن سينا ـ قد تسبق المادة أو تكون بريئة منها أحيانًا، وهو موقف تباين وأفكارَ المعلم الأول على الخصوص.

فالماهيّة في الذهن مستقلة عن الوجود بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يفكر في ماهية شيء ما دون الالتفات إلى ما إذا كان الشيء موجودًا أو غير موجود.. أما في العالم الخارجي فإن ماهيّة الشيء ووجوده هما عين الشيء وليسا جزأين لكل منهما حقيقة خارجية مستقلة يحصل من اجتماعهما شيء ما..»[2].

لكننا لا نوافق على ما ذكر لأن «الأصالة» المشار إليها لا تعدو أن تكون تعبيرًا متسامحًا عن تحليل ذهني يقود إلى تقدّم الماهيّة على الوجود ذهنًا، في حين أن منشأ الأثر هو الأصيل، كما سنوضح، وهو الأمر العيني الخارجي، ولم يخالف ابن سينا في ذلك. نعم، هو لم يكن صريحًا في المسألة لأنها لم تكن موضوع بحث مستقل عنده كما فعل الشيرازي.

---

(1) انظر: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص13.

(2) جعفر آل ياسين، **فيلسوف عالم**، مصدر سابق، ص218 ـ 219.

لذا نستطيع أن نتحدث بحذر عن أصالة الوجود عند ابن سينا بالشواهد كما أسلفنا في كلماته، ونستطيع أن نتحدث أيضًا عن نظرية حاسمة لأصالة الوجود عند الشيرازي، ردَّت الاعتبار إلى ما هو الأصيل بحسب الواقع الخارجي على نحو شامل.

والشيرازي نفسه كان من القائلين بأصالة الماهيّة وقد كتب عن ذلك معتذرًا:

«وإني كنت شديد الذّب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات، حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافًا بيِّنًا أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الموجودات هي الحقيقة المتأصلة الواقعة في العين، وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمَّت رائحة الوجود»[1].

استطاع الشيرازي أن يؤسِّس لتيار فلسفة الوجود التوحيدية على نحو فريد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، «في حين مال عدد من الفلاسفة والمحققين قبله إلى اعتبار الماهية هي الحقيقة العينية، كما هو الحال عند الشيخ السهروردي والمحقق الدوّاني والسيد باقر الداماد، ولم يتجرّأ أحدٌ أن يقول بأصالة اشتراك الوجود والماهية معًا في العين، إذا ما استثنينا شيخ الطريقة الإحسائي، ومن بعده الشيخ هادي النجفي»[2].

لقد عبَّر الشيرازي عن الوجود وجعله محورًا لحكمته مع أوجه شبه

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص49.

(2) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص18 ـ 19؛ والشيخ هادي النجفي هو الشيخ هادي محمد بن أمين الطهراني (ت 1321هـ.ق).

كبيرة جدًا مع حكمة الإشراق للسهروردي، القائمة على مبدإ النور، دون أن نغفل بالطبع تصريح السهروردي المتكرر باعتبارية الوجود، ولكنه أكّد على أصالة النور، وعرض لها بنحو يتطابق مع أصالة الوجود عند الشيرازي من حيث كون الوجود كالنور، ظاهرًا في نفسه ومظهرًا لغيره، وأنه مراتب مشكّكة بالتشكيك الخاصّي، كما سنوضح، حيث يرجع ما به الاختلاف في الشدة والضعف والتّقدُّم والتأخر إلى ما به الاشتراك، وهو حقيقة النور الواحدة، وهكذا الوجود. ويسعى الشيرازي ليظهر أن الاختلاف يكاد يكون لفظيًا، حيث استبدل السهروردي كلمة الوجود بكلمة النور، ولعلّه لأجل أن هذه اللفظة هي التي نطق بها القرآن الكريم: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، وجاءت في حكمة إيران وأديانها القديمة كالزرادشتية. بل يذهب الشيرازي إلى حدّ القول بأن كلام السهروردي عن النور لا يمكن أن يستقيم إلا إذا أراد به الوجود[2].

لكن هذه المحاولة موضع نقد لدى الباحثين في المحكمة المتعالية[3].

---

(1) سورة النور: الآية 35.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مجموعة الرسائل الفلسفية**، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي الأصفهاني، انتشارات حكمت، طهران، ط3، لا تا، رسالة شواهد الربوبية، ص40 من الرسالة وص 320 من الكتاب؛ حيث اعترض على ما ذكره شيخ الإشراق في: (**التلويحات**)، وللتوسع حول أصالة الماهية عند شيخ الإشراق السهروردي، ومناقشة الشيرازي، انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: علي الموسوي، مراجعة: خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م، ج1، ص111 ـ 128.

(3) انظر: غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م، ج2، ص252.

ويستعين الشيرازي بالتأويل لبعض الآيات القرآنية لتأكيد رأيه في أصالة الوجود، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1]. ففسَّر (الأمانة) بأنها الفيض الإلهي بلا واسطة، أي الوجود، قد قبلها الإنسان الكامل دون سائر الكائنات التي ما عرفته تعالى حق المعرفة[2].

ولا بدّ من الالتفات هنا أيضًا إلى أن الشيرازي قد تأثّر في جملة تأثراته بالسيد حيدر الآملي حول أصالة الوجود. فالآملي ينقل اتفاق المتصوفة والعرفاء على حصرية الوجود بالوجود الحق تعالى حيث يقول:

«اعلم أن أصولهم الكلية وقواعدهم الجامعة في هذا الباب بالاتفاق هي أولاً أن الوجود، من حيث هو وجود، أعني الوجود الصرف المحض والذات البحت الخالص المسمى الوجود المطلق، هو الحقّ جلّ جلاله لا غيره، وليس لغيره وجود أصلاً، وثانيًا أن هذا الوجود (على هذا المعنى المجرد) موجود في الخارج»[3].

إن الأشياء تشترك بحيثية هي الوجود، وتفترق بحيثية أخرى هي الماهيّة. فالوجود هو الحيثية المشتركة والماهيّة هي الحيثية المختصّة. فأصالة الوجود تعني أن الواقعية الخارجية التي تترتّب عليها الآثار هي

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مجموعة الرسائل الفلسفية**، مصدر سابق، رسالة أجوبة المسائل الكاشانية، ص148 من الكتاب؛ كذلك رسالة الفوائد، ص361؛ حيث صرح بأن الأمانة هي الوجود.

(3) انظر: حيدر الآملي، **رسالة نقد النقود**، مصدر سابق، ص426.

مصداق مفهوم الوجود، لا مفهوم الماهيّة، التي هي معنى اعتباري ينتزعه الذهن عن حد الوجود الخارجي[1].

وبناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، فإن الجوهرية والعرضية وما يلحق بهما، وهما تقسيم للماهيّة، كلها تكون أمورًا اعتبارية لا تحقّق لها في الخارج. وأما على القول بأصالة الماهيّة فهي كلها أمور عينية خارجية. كما إنه على المستوى المعرفي فبناءً على أصالة الوجود يكون الوجود وأحكامه معقولات أوّليّة، والماهيّة وأحكامها من المعقولات الثانوية، وعلى القول بأصالة الماهيّة فالعكس صحيح.

هذا وتمتد أصالة الوجود في العديد من فروع المعرفة كالفقه والأصول والمنطق والعقائد، فضلاً عن الرؤية الكونية التي تستتبع بعدًا عمليًا، وعلم الربوبيات والنبوات ومعرفة النفس. ولذلك اعتبرها صدر المتألهين الأساس الذي تقوم عليه العلوم كافة[2].

وقبل عرض أدلّة الشيرازي لأصالة الوجود، نشير إلى معنى الماهيّة لتتّضح المقابلة بينها وبين الوجود، حيث إن لها ثلاثة معانٍ مختلفة:

1 ـ المعنى الأول هو الإنية المحضة وتعني محض الوجود فتكون الماهيّة هي عين الوجود كما في حق الباري تعالى ولذا قالوا: «ماهيّته إنّيته» وهي خارجة هنا عن البحث.

2 ـ ألّا تكون بمعنى الإنية ولا مأخوذة بشيء معها، فلا تكون موجودة

---

(1) انظر: كمال الحيدري، **فلسفة صدر المتألهين**، بقلم: خليل رزق، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1431هـ.ق/ 2010م، ص149 ـ 151.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص155 ـ 158؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص52.

بالوجود بل محض مفهوم اعتباري محلّه الذهن ولا تعلق له بالوجود. وليس هو المعنى المقابل للوجود.

3 ـ أن تكون الماهيّة مأخوذة بشيء مع الإنّيّة فتكون تابعة في وجودها بالعرض للوجود، وهي على ما يبدو المعنى المقصود في المقابلة للوجود[1].

وبناء عليه، فالماهيّة هي عبارة عن معلومية الشيء وظهوره عند العقل بنور الوجود وانتزاعها منه، فهي «إذن مجرد حدود عقلية لمراتب الوجود الواحد وتنوعاته»، التي تتفاوت في الشدة والضعف والتقدم والتأخر والحدوث والقدم والعلية والمعلولية وغير ذلك[2].

ونستطيع على ضوء ما تقدم أن نحدّد العلاقة بين الماهيّة والوجود عند الشيرازي. فهي علاقة الوحدة والعينية في الخارجية بمعنى أنه لا شيء سوى الوجود، وعلاقة المغايرة في الذهن بمعنى أن الذهن يأخذ كل موجود ليحلّله إلى ماهيّة ووجود، ثم يلاحظ اتصاف الماهية بالوجود وعروضه عليها، وهذا من شؤون الذهن الذي يرى التغاير المفهومي بينهما.

يقول الشيرازي: «فإن الماهيّة متحدة مع الوجود الخارجي في الخارج، ومع الوجود الذهني في الذهن، لكن العقل حيث يعقل الماهيّة مع عدم الالتفات إلى شيء من أنحاء الوجود، يحكم بالمغايرة بينهما

---

(1) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص15 ـ 16.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص348 ـ 349؛ انظر: خنجر حمية، **اختبارات المقدس**، مصدر سابق، ص54.

بحسب العقل، أي أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر كما يحكم بالمغايرة بين البشر والفصل في البسائط مع اتحادهما في الواقع جعلاً ووجودًا»[1].

وعلى الرغم من دعوى الشيرازي بداهة أصالة الوجود إلا أنه استعان بالبراهين لإثباتها، ولم يسمّها كذلك؛ بل شواهد قطعية، وقد خصَّص المشعر الثالث في كتابه «المشاعر» لعرضها مفصلة[2]، نشير إلى بعضها، ولعلَّ أوضحها الشاهد الأول حيث يقول:

«إن حقيقة كل شيء هي وجوده الذي يترتّب به عليه آثاره وأحكامه. فالوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة، فهو حقيقة كل ذي حقيقة، ولا يحتاج هو في أن يكون ذا حقيقة إلى حقيقة أخرى، فهو بنفسه في الأعيان، وغيره ـ أعني الماهيّات ـ به في الأعيان لا بنفسها»[3].

ومن الأدلّة أيضًا على أصالة الوجود مساومة الوجود للخير كما بيَّنه في: «أسرار الآيات»:

«وقال تعالى أيضًا: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾[4]، وفيه دلالة على أن الوجود كلُّه خير، لكنَّ الخيرات متفاوتة بعضها أشدّ

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص59.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، المشعر الثالث تحت عنوان (تحقق الوجود عينًا)، ص60 ـ 67؛ وقد ذكر ثمانية شواهد.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص60، انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص38 ـ 39.

(4) سورة البقرة: الآية 148.

وبعضها أضعف، فبعضها خير محض لا يشوبه شرٌ بوجه من الوجوه أصلاً، وبعضها مشوب بشرٍّ أو شرور قليلة أو كثيرة بالإضافة، فالخير الذي في عالم الجسم ليس مثل الخير الذي في عالم الروح؛ بل عالم الأمر خيرٌ كله، وعالم الخلق لا يخلو من شرّ أو شرور، ومع ذلك خيره غالب على شرّه، لأن وجوده خير وعدمه شرٌّ محض»[1]، والماهية عند الشيرازي حد الوجود، والحد أمر عدمي.

ومن الأدلّة التي ساقها ملاّ صدرا ما يمكن تسميته بدليل التساوي ومفاده أن الماهيّة من حيث هي ليست إلا هي، أي لا موجودة ولا معدومة بل تتساوى نسبتها إلى الوجود والعدم، فهي إذن لا تقتضي بحسب ذاتها لا الوجود ولا العدم. وعليه، فلكي تخرج عن حدّ التساوي وتتصف بالوجود، لا بدّ من أمر آخر وهو الوجود. ولو فرضنا أنها خرجت عن حد التساوي من ذاتها للزم انقلاب ذاتها وهو ما يحكم العقل بامتناعه، فلو لم تتّحد الماهيّة بالوجود ـ وبتعبير المشائية لم يعرض لها الوجود، بتعبير الصوفية لم تعرض هي للوجود ـ لما وجدت[2].

ودليل آخر على أصالة الوجود ذكره الشيرازي في سياق الرد على شيخ الإشراق أن اتصاف الماهيّة بالوجود إنما يتم بالتعقّل لا في الواقع، فليس للماهيّة وجود غير الوجود ليعرض لها وتتّصف به؛ بل هما في الواقع شيء واحد، فهذا التوصيف وانفكاك الماهيّة عن الوجود وتقدم أحدهما على الآخر، أو معيّتهما، إنما هو أمر عقلي لا وجود له في الخارج، أي خارج الذهن، ولذا يقول:

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص51.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، الشاهد الرابع، ص63.

«إن اتصاف الماهيّة بالوجود أمر عقلي ليس كاتصاف الموضوع بسائر الأعراض القائمة به حتى يكون للماهيّة وجود منفرد ولوجودها وجود، ثم يتصف أحدهما بالآخر؛ بل هما في الواقع أمر واحد بلا تقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معيّة أيضًا بالمعنى المذكور واتصافها به في العقل»[1].

وعلى ضوء ما تقدّم فإن القول بأن الادلّة التي قدّمها الشيرازي لإثبات أصالة الوجود هي أدلّة جدلية تفيد نقض أصالة الماهيّة على ما تعنيه من معنى النوع والجنس الذي لا يأبى التكثّر والاشتراك، وهي لهذا لا تثبت أصالة الوجود الفعلي بالضرورة[2]، مما لا يمكن الموافقة عليه، إذ يتبدّى من خلال ما تقدّم المنهج البرهاني، لا الجدلي، الذي استخدمه الشيرازي. وخصوصًا في البرهان الأول من كتاب «**المشاعر**»، دون أن ننكر استعماله للجدل بالنقص على الماهيّة في بعض ما ذكر.

5 ـ التشكيك في الوجود

تعتبر مسألة التشكيك في حقيقة الوجود من المسائل التي ابتكرها الشيرازي تبعًا لأصالة الوجود، لأنها مترتبة عليها. فبعد إثبات الواقعية وأنها الوجود، يأتي السؤال عن أن الوجود واحد أو متعدد، وبتعبير آخر: واحد أو أكثر؟ وإذا كان كثيرًا فهل ترجع الكثرة إلى الوحدة أم لا؟ والعرفاء قالوا إن الكثرة اعتبارية والوحدة حقيقية، في حين قال المشاؤون إن الكثرة حقيقية والوحدة اعتبارية.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص55.

(2) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص46.

أما صدر الدين الشيرازي فقد ذهب إلى أن الكثرة والوحدة كليهما حقيقي استنادًا إلى مقولة التشكيك.

وقد ذكر الحكماء الإلهيون في آثارهم ثلاثة أنواع من التشكيك وهي:

1 ـ التشكيك العامي وهو عبارة عن التشكيك في مفهوم الوجود على أساس اختلاف صدقه على المصاديق وتفاوت حمله على الأفراد بالأولوية، وغير الأولوية والأشدية والأضعفية، وبالتالي الأكملية والأنقصية»[1]. وهذا التفاوت يرجع إلى تباين الماهيّات وهو تباين بتمام الذات.

2 ـ التشكيك الخاصّي وهو عبارة عن الاختلاف والتفاوت في حقيقة الوجود. وهو اختلاف لا تمام الذات للزوم التباين في الوجودات، ولا يجزئ الذات، للزوم التركّب في حقيقة الوجود وكلاهما يرفضه الشيرازي.

3 ـ التشكيك خاص الخاصّي وهو عبارة عن الاختلاف في حقيقة الوجود، لا على نحو التباين ولا على نحو المراتب، وإنما على نحو الاختلاف بين الظل وذي الظل أو الشبح وذي الشبح[2]. إن معنى التشكيك في الوجود هو أن حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة، «كما لو قيل بأن الوجود علّة في مرتبة ومعلول في مرتبة

---

(1) انظر: غلام حسين إبراهيم دنياني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ج2، ص385.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص386. وهذا النحو من التشكيك هو المنظور إليه عند العرفاء.

أخرى، ومجرد في مرتبة ومادي في مرتبة أخرى، وأنه بالفعل في مرتبة وبالقوة في مرتبة أخرى، ويقال للتفاوت في هذه المراتب: التفاوت الطولي... هو أن كل موجود في المرتبة العليا يشتمل على المرتبة التي هي أدنى منه مرتبة على الرغم من أنه واقع في درجة من درجات الوجود، إذن فكل مرتبة من المراتب الأعلى شاملة للمراتب التي هي أسفل منه ومحيطة بها، كما إن كل مرتبة من المراتب السفلى محاطة بالمراتب الأعلى وواقعة في باطنها»[1].

وقد استمد الشيرازي هذه المقولة من حكماء فارس القديمة وهم (الفهلويون) كما أشار الحكيم السبزواري في منظومته:

«الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم».

فالتشكيك في الوجود من خصائص الحكمة الفارسية القديمة، ولا أثر لها في التراث الفلسفي اليوناني، «ولهذا فإن الفلاسفة الغربيين لم يستطيعوا هضمها حتى الآن، إلا أن هذا الخطأ لم ترتكبه المذاهب الفلسفية الإسلامية، فالوجود في الفلسفة الإسلامية قد فُسِّر منذ البدء بطريقة منطقية خاصة»[2]، بمعنى أننا نجد ترابطًا محكمًا في مباحث الوجود: من تحديد مفهومه إلى كونه مشتركًا معنويًا وإلى أنه حقيقة واحدة ومشككة.. ولذا كان الجوهر والعرض من مراتب حقيقة الوجود الواحدة، لا من حقيقته، ثم تتصاعد هذه المراتب وصولاً إلى وجود

---

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت 1428هـ.ق/ 2007م، ج2، ص76.

(2) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط1، 1990م، ص20.

الحق تعالى؛ فإنه وجود «فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة وحدّة وشدّة، وهو أعلى وأرفع مراتب الوجود»[1].

ويستدلّ الشيرازي على مقولة التشكيك في الوجود بالتفاوت الذي نجده في الموجودات وبأنحاء مختلفة مع كون الوجود واحدًا ويحمل عليها حقيقة، فلا بدّ من أن هذه الموجودات هي مراتب لهذه الحقيقة الواحدة، ولذا نجده يقول:

«وأما كونه ـ أي الوجود ـ محمولاً على ما تحته بالتشكيك أعني بالأولوية والأقدمية والأشدّية، فلأن الوجود في بعض الموجودات مقتضى ذاته كما سيجيء دون بعض، وفي بعضها أقدم بحسب الطبع من بعض، وفي بعضها أتمّ وأقوى، فالوجود الذي لا سبب له أولى بالموجودية من غيره، وهو متقدّم على جميع الموجودات بالطبع، وكذا وجود كل واحد من العقول الفعّالة على وجود تاليه، ووجود الجوهر متقدّم على وجود العرض، وأيضًا فإن الوجود المفارقي أقوى من الوجود المادي، خصوصًا وجود المادة القابلة نفسها، فإنها في غاية الضعف حتى كأنّها تشبه العدم، والمتقدم والمتأخر، وكذا الأقوى والأضعف كالمقوّمين للوجودات، وإن لم يكن كذلك للماهيّات، فالوجود الواقع في كل مرتبة من المراتب لا يتصور وقوعه في مرتبة أخرى لا سابقة ولا لاحقة، ولا وقوع وجود آخر في مرتبته لا سابق ولا لاحق»[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص20.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص36.

ونشير هنا إلى أن الشيرازي قد حصر التشكيك في الوجود فقط، بمعنى أن ادعاء التشكيك في غير الوجود، سواء أكان تشكيكًا ذاتيًا أم عرضيًا، هو ادعاء باطل[1].

ويلفت بعض الباحثين في الحكمة المتعالية إلى أن الشيرازي قد ابتكر ما يسميه الإمكان الفقري ليفسّر به الكثرة في عالم الوجود بما لا يتنافى مع الوحدة؛ بل بما يتلاءم معها، لأن الوجود «شيء واحد يتجلّى في مراحل مختلفة، ومن هذه الجهة يختلف الشيء الواحد في تجلّياته ورتبه، ولمّا كان شيئًا واحدًا، إذن فاختلافه يصبح اختلافا رتبيًا، وإلا إذا لم يكن شيئًا واحدًا فإن اختلافه لا يصبح رتبيًا، وإنما هو اختلاف بتمام الذات أو ببعض الذات، أو بالمنضمّات إلى الذات، تمامًا مثل الماهيّات»[2].

وبنظرة عرفانية يحدّد الشيرازي للأشياء في الموجودية ثلاث مراتب:

1 ـ الوجود الصرف الذي لا يتعلّق وجوده بغيره ولا يتقيّد بسواه وهو المسمى عند الصوفية والعرفاء بالهويّة الغيبية أو الغيب المطلق أو الذات الأحدية. والوجود في هذه المرتبة غير قابل للإدراك والتعقّل لخلوه من كل التعيينات والأوصاف والنعوت، وهو الحقيقة الوجودية بشرط لا أي لا شيء، وتسمى أيضًا جمع الجمع وحقيقة الحقائق والعماء الكلي[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص223 ـ 237؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص135، حول أن المعاني الكلية لا تقبل الأشد والأضعف سواء أكانت ذاتيات أم عوارض سوى الوجود.

(2) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، مصدر سابق، ص30.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص310 ـ 311.

2 ـ الوجود المتعلّق بغيره أو المقيّد، أو المنعوت بحسب ما يظهر من أحكامه وتنزّلاته وينكشف بأوصافه ونعوته، وهي الحقيقة الوجودية بشرط شيء[1].

3 ـ الوجود المنبسط العام، وهو بهذا المعنى الواقعية التي تنبسط على هياكل الممكنات ألواح الماهيّات، ولذا يعتبره العرفاء أصل العالم، وتلك الحياة وعرش الرحمن والحق المخلوق به وحقيقة الحقائق، وهي الحقيقة الوجودية لا بشرط شيء ولا بشرط لا شيء، وهي الهويّة السارية في جميع الموجودات[2].

6 ـ أقسام الوجود

ذكر الحكماء في كلماتهم تقسيمات عدة للوجود، وهي تقسيمات حقيقية، لأنها تلحظ واقع الموجودات وما هي عليه في هويّتها الوجودية، وإن كانت وصفًا للمفهوم في بعض أبحاثهم، لكنه وصف منتزع من الوجود كما يلفت إليه الشيرازي، ثم يوصف به المفهوم:

أ ـ **التقسيم الأول**: هو تقسيم الوجود إلى واجب وممكن. ويعتبره الشيرازي أقرب التقسيمات إلى التحقّق عند الحكماء وتوضيحه: «أن كل موجود إذا لاحظه العقل من حيث هو موجود وجرّد النظر إليه عما عداه، فلا يخلو: إما أن يكون بحيث ينتزع من نفس ذاته بذاته الموجودية بالمعنى العام والشامل للموجودات، ويحكم بها عليه، أو لا يكون

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص311 و327.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص311 و328؛ للتوسع انظر: خنجر حمية، **اختبارات المقدس**، مصدر سابق، ص69 ـ 72.

كذلك؛ بل يفتقر في هذا الانتزاع إلى ملاحظة أمر وراء الذات والحقيقة نفسيهما، كانتسابه إلى شيء ما أو انضمام شيء ما إليه أو غير ذلك. فالأول هو مفهوم الواجب لذاته، الحقّ الأول ونور الأنوار على لسان الإشراق، والوحدة الحقيقية عند الفيتاغورثيين، وحقيقة الحقائق عند الصوفية، والثاني لا يكون ممتنعًا لذاته بعدما جعلنا المقسَم الموجود، فلنسمّه ممكنًا، سواء أكان ماهيّة أم إنيّة ـ أي وجود ـ، إلا أن موجودية الماهيّات بانضمام الوجود إليها وانصباغها به، وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام»[1]. ويندرج تحت مفهوم الوجود الممكن كل موجود مخلوق للحق تعالى. فكل ما عداه لا ينتزع عنه الوجود لذاته بذاته؛ بل يثبت له الوجود بغيره أي بجعل من واجب الوجود بذاته جلّ وعلا.

ب ـ **التقسيم الثاني**: هو انقسام الوجود إلى خارجي وذهني. ففي مقابل الوجود العيني الخارجي لون آخر من الوجود وعاؤه هو الذهني البشري، الذي يتعقّل الموجودات وغيرها، فيأخذ عنها صورة أوّليّة تطابقها وتحكي عنها. والوجود الذهني في حقيقته ليس مقابلاً للوجود الخارجي، لأن الوجود يساوق الخارجية، وإنما هو نوع مقايسة بين العلم الذي لدى النفس والخارج، لمعرفة مدى المطابقة بينهما، فالذهن هو حصيلة هذه الإدراكات والصور. «والمعروف بين الحكماء أن لهذه

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص85 ـ 86؛ حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص19. والفيثاغورثيين، هكذا في النص، ثم أتباع فيثاغورس.

الماهيّات أو الموجودات العينية في الخارج، المترتّبة عليها آثارها، وجودًا آخر لا يترتّب عليها فيه آثارها الخارجية بعينها، وإن ترتبت آثار آخر غير آثارها الخارجية، وهذا النحو من الوجود هو الذي نسميه الوجود الذهني، وهو علمنا بماهيّات الأشياء»[1].

وقد أنكر الأشاعرة وبعض المتكلمين وفخر الدين الرازي الوجود الذهني[2].

والشيرازي على مسلك الحكماء يؤمن بالوجود الذهني، ويقيم عليه البراهين، ونشير إلى بعضها:

1 ـ **الدليل الأول**: هو أننا قد نتصوّر المعدوم الخارجي وما يمتنع وجوده كشريك الباري واجتماع النقيضين، ونجد أنه يتميّز عن غيره من المعدومات في الذهن، «وتميّز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة، فله نحو من الوجود، إذ ليس في الخارج فرض وبيان، فهو في الذهن»[3].

2 ـ **الدليل الثاني**: أننا نحكم على الأشياء التي لا تحقّق لها في الخارج أصلاً بأحكام ثبوتية صادقة، كما إننا نحكم على الأفراد بحكم شامل لما هو موجود فيها وما هو مقدّر الوجود ولم يوجد، كقولنا «كل مثلث زواياه الثلاث مساوية لقائمتين»، «وصدق الحكم

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص34.

(2) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، مؤسسة في طريق الحق، قم، ط1، 1405هـ.ق، ص65.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص265.

الإيجابي يستلزم وجود موضوعه، كما تصدق به الغريزة الإنسانية، وإذ لا يكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع، علمنا أن له وجودًا آخر هو الوجود الذهني»[1].

ج ـ **التقسيم الثالث**: هو تقسيم الوجود إلى الوجود المستقل والوجود الرابطي والوجود الرابط. «وفي الحقيقة فإن الوجود بمعنى الموجود وهو الماهيّات التي تلبست بالوجود، أو سوف تتلبّس به، لا تكون خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة. فالماهيّات الموجودة إما أن تكون من قبيل الموجودات بالوجود المستقل، وإما أن تكون من قبيل الموجودات في شيء آخر، فتصبح وجودًا رابطيًا أو ناعتًا لموضوع معين، وثمة وجود آخر وهو الرابط الصرف»[2].

فالوجود المحمولي هو وجود الشيء في نفسه ومفاد كان التامة، وبتعبير آخر، هو الوجود المستقل عن الوجود الآخر وهو على نحوين: فإما أن يكون وجوده في نفسه لنفسه كوجود العقل أو الجسم، وهذا هو معنى الجوهر الذي إذا وجد وجد لا في موضوع، وأما أن يكون وجوده في نفسه ولكن لغيره كوجود الأعراض، ويسمى في الاصطلاح الوجود الرابطي[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص267؛ وللتوسع انظر: باقي البراهين، (المصدر نفسه، ص268 ـ 271).

(2) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، مصدر سابق، ص20 ـ 21.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص79، **تعليقة الحكيم السبزواري في الهامش رقم (1)**، وقد تابع الشيرازي أستاذه السيد الداماد في تسمية القسم الأخير الوجود الرابط، حذرًا من الخلط بينه وبين الوجود الرابطي كما حصل للمحقق اللاهيجي.

وبناء عليه، فالوجود المحمول المستقل هو الذي يكون محمولاً بصورة مباشرة في القضية وباستطاعتنا حينئذ «أن نكوّن قضية من ذلك الموضوع نفسه ثم نجعل وجود ذلك الموضوع محمولاً في تلك القضية فنقول (الجوهر موجود)»[1].

لقد أنكر (عمانويل كانت) الوجود المحمولي مدعيًا أنه ليس محمولاً (Predicate) حتى اعتبر هذا الموقف من مميزات فلسفته. ويبدو أن مقصوده هو أن الوجود لا يضيف أمرًا جديدًا إلى الشيء، والمحمول الحقيقي هو ذلك الذي يضيف شيئًا جديدًا للموضوع في خارج الذهن فيحقّق تقدمًا في الشيء»[2]، وبتعبير آخر فإن المحمول الحقيقي هو ما يسميه الفلاسفة المسلمون المحمول بالضميمة حيث يحقّق الحمل لونًا من الاتحاد بين وجودين مختلفين. وعلى كل حال، فإنّ (كانت) لا يعتقد إلا بتحقق قسم واحد للوجود هو الوجود الرابط المحض (Copula)، لأن فهم الوجود يتّضح لنا ـ كما يقول ـ من خلال صياغة «قضية ثلاثية فيها موضوع ومحمول ووجود رابط بينهما، فلا دور لهذا الوجود الرابط سوى ربط المحمول بالموضوع»[3].

وأما الوجود الرابطي أو النعتي، فهو من ناحية له وجه الوجود المحمول ومن ناحية ثانية له وجه الوجود الرابطي الخاص. فحينما ننظر إليه بصورة مستقلة ونعاينه في ذاته فهو بمعنى الوجود المحمول المستقل، وحينما ننظر إليه بما هو صفة لموضوعه وناعت له، فهو

(1) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، مصدر سابق، ص23.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص31 ـ 32.

(3) المصدر نفسه، ص44.

الوجود الرابطي الخاص. وهذا يلفتنا إلى حقيقة أن للأعراض وجودًا مستقلاً في ذاتها، ووجودًا رابطيًا لموضوعاتها، وهو ما عبّر عنه الحكماء بقولهم: «الأعراض وجودها في أنفسها عين وجودها لغيرها»[1].

وأما الوجود الرابط فهو عبارة عن النسب والإضافات التي هي من جملة المقولات الأرسطية، والنسبة المتكرّرة هي الاضافة المقولية.[2] وهي بالتالي ليست وجودًا بالمعنى العقلي الدقيق، إذ لا عينية لها ولا إستقلال لها في المفهومية، فهي من قبيل المعنى الحرفي الذي لا يخبر عنه.

إن الذوق العرفاني والرؤية الإشراقية للشيرازي، كما هي عند غيره من العرفاء، لا يرى لكل ما سوى الله تعالى من موجودات عالم الإمكان أي استقلالية في الوجود، لا في نفسها ولا حتى لغيرها؛ بل هي مجرد روابط للحق تعالى. فهي وجود بمعنى الفقر والتعلّق كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾[3]. إن المعنى الوجودي لهذه الآية يفيد أن وجودنا ليس شيئًا يتّصف بالفقر ويحمل عليه هذا النعت؛ بل إننا عين الفقر والحاجة، وبتعبير الشيرازي: هو وجود إمكاني فقري لا غير. وهكذا ينقسم الوجود إلى ثنائية، وليس ثلاثية، مع مسامحة في التعبير بالوجود عن القسم الثاني، فالأول هو الوجود الغني وليس سوى الله سبحانه وتعالى، والثاني هو الوجود الفقري وهو كل ما سواه.

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

(2) المصدر نفسه، ص26.

(3) سورة فاطر: الآية 15.

يقول الشيرازي:

«ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقين البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات في فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحقّ تعالى فوق ما وقع في كلام بعض أئمة الحكمة الدينية وأكابر الفلسفة الإلهية أن وجود الطبائع المادية في نفسها هو بعينه وجودها لموادها، وأن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقًا هو وجوده لعلته... وأما نحن فبفضل الله تعالى وبرحمته أقمنا البرهان.. إن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبة إلى الباري؛ بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة، مرتبط بذاته لا بربط زائد، فيكون وجود الممكن رابطيًا عندهم ورابطًا عندنا»[1].

7 ـ وحدة الوجود

من المسائل الشائكة ومثار الجدل والخلاف في الفلسفة الإسلامية هي مسألة وحدة الوجود. وقد ذكروا تعريفات عدة وتأويلات مختلفة لمعنى الوحدة وما هو المقصود منها، ولشدّة النزاع فيها واختلاف الأنظار، تراوحت مقولة وحدة الوجود بين ذروة التوحيد وهوّة الشرك والكفر وتهم التجسّم والحلول وشبهاتهما.

إن ما تمتاز به مقولة الوحدة في الحكمة المتعالية أنها ليست مجرد دعوى عرفانية أو زعم إشراقي؛ بل هي قضية برهانية وثمرة جهد بحثي مركّز.

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص329 ـ 330.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعتبر «هي ونظيرتها في حكمة الإشراق، سليلة تصور فهلوي قديم يعود إلى فلسفة النور، كما أكمل صياغتها بوضوح ابن شهاب السهروردي»[1].

وإذا كان شيخ الإشراق قد أقام براهينه على وحدة الوحدة بما لا يتعارض، إن لم نقل ينسجم، مع قوله بأصالة الماهيّة، فإن الشيرازي قد أقام رؤيته للوحدة على ضوء أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، وسعى في الوقت نفسه للالتقاء مع العرفاء في فكرة التجلّي. إلا أن هنا فارقًا مع مدرسة ابن عربي وأتباعه، التي استغرقت في الفناء واعتبرته أعلى مراتب التوحيد الخالصي وبقيت فيه. في حين اعتبر الشيرازي أن الخروج عن الفناء أفضل من البقاء فيه، لغايات سلوكية ترجع إلى فضائل النفيس واستعمالها، وإرشاد الناس إليه تعالى كما هو مسلك الأنبياء. وهذا لا يمكن أن يكون بمعزل عن النظر القويم إلى ثنائية الكثرة والوحدة، فلا النظر إلى الوحدة وحدها هو كمال السلوك لأنه جهل بالخلق، ولا النظر إلى الكثرة وحدها كذلك لأنه نقصان في معرفة الخالق. إذن، فالكمال أرقى مراحل المعرفة والسلوك هو في الجمع بين الأمرين[2]. وهذا ما يوقفنا على الأهمية القصوى لمسألة وحدة الوجود وأثر كيفية فهمها على العارف والسالك. على أن من اللآفت انسجام هذه الرؤية للوحدة مع الأسفار الأربعة التي بنى الشيرازي حكمته المتعالية عليها.

يوضح الشيرازي هذه الرؤية فيقول:

«انظر أيها السالك طريق الحق ماذا ترى من الوحدة والكثرة جمعًا

---

(1) انظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مصدر سابق، ص230.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص233.

وفرادى، فإن كنت ترى مرة الوحدة فقط، فأنت مع الحق وحده، لارتفاع الكثرة اللازمة من الخلق، وإن كنت ترى الكثرة فقط، فأنت مع الخلق وحده، وإن كنت ترى الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مستهلكة، فقد جمعت بين الكمالين وفزت بمقام الحسنيين»[1].

ويرى الشيرازي مساوقة تامة بين وحدة الوجود، بمعنى تساويها في الصدق على الأشياء، «فكل ما يقال عنه إنه موجود يقال عليه إنه واحد، ويوافقه أيضًا في القوة والضعف، فكل ما وجوده أقوى كانت وحدانيته أتمّ»[2].

من هنا، كان الوجود الحقّ، أي واجب الوجود لذاته، هو الوحدة الحقيقية الحقّة.

ويوضح الميرزا الأشتياني معنى ذلك بالقول: «إن المصداق الحقيقي لكل مفهوم ما لا يحتاج في اتصافه به إلى حيثية تقييدية ولا تعليلية؛ بل لا يحتاج إلى حيثية أصلاً.

ومثل هذا المصداق هو أحقّ مصاديقه في صدقها عليها، ولما كانت الوحدة الصرفة غير محتاجة في انتزاع مفهوم الوحدة عنها إلى حيثية أصلاً كانت حقّ الوحدة»[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص367.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص82.

(3) انظر: مهدي الأشتياني، **تعليقة على حكمة ملاّ السبزواري**، جامعة طهران، 1367هـ.ش، ص409؛ للتوسع: غلام حسين ديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص100.

لقد مرّت مقولة وحدة الوجود عند الشيرازي في مرحلتين:

ففي المرحلة الأولى، أعرب عن اعتقاده بالوحدة النوعية للوجود، وهو معنى يتفق مع مقولته في تشكيك الوجود بالتشكيك الخاص، حيث الوجود الأصيل هو وجود واحد على الرغم من تفاوت مراتبه ودرجاته وتمايزها، إذ لا تنافي كما رأينا بين الحقيقة الواحدة البسيطة وبين مراتبها المتكثّرة، فهي واحدة في عين أنها متكثّرة، ومتكثرة في عين أنها واحدة. فيرجع ما به الامتياز، وهو الوجود، إلى ما به الاتحاد والاشتراك، وهو الوجود أيضًا. وبتعبير آخر، إن ما به الاشتراك بين هذه الواقعيات هو ما به تمايزها وتفاوتها، أي الواقعية والوجود. وبناء عليه، فإن الوجود هو في حقيقته أمر واحد له مراتب طولية تبدأ من أدناها وأضعفها وهي الهيولي والمادة الأولى، وتنتهي إلى أشدّها وأتمّها بما فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، وما بين هاتين المرتبتين مراتب كثيرة تتفاوت شدّة وضعفًا، وتقدّمًا وتأخّرًا[1].

والملاحظ أن هذا المعنى لا يتّفق مع معنى وحدة الوجود الشخصية التي يقول بها كبار المتصوفة كابن عربي، والتي تحصر الوجود الحقّ بوجود الواجب تعالى، وأن وجود الممكنات هو ظلال هذا الوجود الحق، فلا يعود ثمة محل للقول بتشكيك الحقيقة الواحدة وتعدّد مراتبها. والواقع أن الشيرازي كان يقول في بداية رحلته العقلية بالوحدة النوعية

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص17؛ ج2، ص319؛ انظر أيضًا حول عقيدة ملاّ صدرا وتشكلها المرتكزة على وحدة وأصالة وتشكيك الوجود:

SH. Nasr, **Islamic Life and Thaught**, New York State university of new york press, 1981, p 162.

للوجود اعتمادًا على الأصالة ومقولة التشكيك، إلا أنه في نهاية المطاف، وبعد تبلور أفكاره في مسائل ومباحث الوجود، ذهب إلى القول بالوحدة الشخصية، وهي عين ما ذهب إليه العرفاء الإلهيون، وصرّح به الشيرازي في العديد من كتبه، وخلاصتها:

«.. أن جميع الوجودات الإمكانية والإنيات الارتباطية التعلّقية، اعتبارات وشؤون للوجود الواجبي، وأشعّة وظلال للنور القيومي، لا استقلال لها بحسب الهويّة، ولا يمكن ملاحظتها ذواتًا منفصلة، وإنيات مستقلة، لأن التابعيّة والتعلّق بالغير، والفقر والحاجة عين حقائقها. كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال»[1].

8 ـ نظرية جعل الوجود

إن الجعل بحسب المصطلح الفلسفي هو عبارة عن أثر الفاعل الخاص بحيث يتناسب ومعنى الخلق. ويأتي ترتيب بحث هذه المسالة بعد البحث عن أن كلّ ممكن هو زوج تركيبي من وجود وماهيّة، وعندئذ فأيّ منهما هو المجعول أولاً: الوجود أو الماهيّة؟ وثمة نظريتان رئيسيتان: نظرية جعل الماهيّة عند شيخ الإشراق السهروردي ونظرية جعل الوجود عند المشائية ومدرسة الحكمة المتعالية.

فقد آمن الشيرازي بأنّ الجاعل قد جعل أنحاء الوجودات بالذات بالجعل الإبداعي البسيط، فكان التجلّي الأول من كتم العدم، ثم توالت الكثرات الصفاتية والأسمائية. والمقصود من الجعل البسيط هو إفاضة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص48؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص26 و32 و34 و38.

الشيء نفسه بذاته بدون شوب التركيب[1]، وقد شيّد الشيرازي نظريته على أصلين هامين: **الأول** ضرورة التفرقة بين الوجود العيني الذي هو حقيقة كل شيء وعليه تترتّب آثاره المخصوصة، وبين المفهوم المصدري الانتزاعي للوجود. والأصل **الثاني** أن ليس بين الماهيّات جاعلية ولا مجعولية لأن الاختلاف في التقدّم والتأخّر والشدّة والضعف، والأولويّة وعدمها، إنما هو بين الوجودات لا الماهيّات، ومن ثم فإن أثر الجاعل هو الوجود، ويسوق للبرهنة على ذلك خمسة عشر برهانًا[2].

وخلاصة البرهان الأول أنه لو كان المجهول هو الماهيّة وليس الوجود «لما أمكن لأحد أن يتصوّر ماهيّة شيء من الأشياء قبل صدورها عن فاعلها، لما تقرّر أن العلم بذي السبب لا يحصل إلا بعد العلم بسببه، ولما ثبت أن الحدّ والبرهان متشاركان في الحدود، والمفروض خلافه، فكثيرًا ما نتصوّر ماهيّات الأشياء ولا يخطر ببالنا أن لها جاعلاً أم لا؛ بل للعقل أن يتصوّر ماهيّة كل شيء من حيث هي هي، أو مجرّدة عن جميع ما عداها حتى عن هذه الملاحظة، فليست هي من هذه الحيثية موجودة ولا مجهولة، ولا لا موجودة ولا لا مجهولة، وإن سألت عنها بطرفي النقيض لكان جوابك السلب لكل شيء بشرط تقديم هذه الحيثية، كما أفاده الشيخ وغيره من محصّلي الحكماء»[3].

ثم يرد على القول القائل بأن المجعول هو وجود الشيء أي الاتصاف

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص396 ـ 397.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مجموعة الرسائل الفلسفية**، مصدر سابق، رسالة في أصالة جعل الوجود، ص181 ـ 191.

(3) يقصد الشيخ أبا علي بن سينا في **إلهيات الشفاء**، ط الحجرية، ص394.

بالوجود: «أن الوجود حقيقته الخارجية نفسها، لا يمكن لأحد العلم به إلا بالمشاهدة الحضورية، إذ كل ما نتصوّر منه في الذهن فهو أمر كلّي، والوجود هويّة عينيّة متشخّصة بذاته صادرة عن هويّة جاعله إيّاه جعلاً بسيطًا، فلا يمكن انكشافه وحضوره لأحد إلا من جهة حضور سببه، فكل ما يرتسم منه في الذهن فهو وجه من وجوهه، وهو بمعزل عن الحقيقة الخارجية»[1].

ثانيًا: الوجود الحق

إن البحث عن معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وملكه وملكوته واليوم الآخر وما فيه من المنازل والمقامات من البعث والحشر والكتاب والميزان والحساب والجنة والنار، هو ما يسمى علم الربوبيات وعلم المعاد، واكتساب هذه المعرفة هو اكتساب للحكمة الحقّة كما أشار إليه تعالى: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[2]، وهذا ما يمثّل بنظر الشيرازي، «رأس السعادات ورئيس الحسنات»، لأن ما يقابله ليس إلا الجهل وهو المؤدي إلى الكفر والضلال لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[3]، وبالتالي فإن هذه المعرفة هي الإيمان الحقيقي الذي يحصل عليه الإنسان ليقترب إلى ربه زلفى، فالإنسان يصير بهذه العلوم الإلهية مترقّيًا ومستكملاً من العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل الذي هو جوهر عقلي نوراني فيه صور كل

(1) انظر: المصدر نفسه، ص182 ـ 183. انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج1، ص175 ـ 178.

(2) سورة البقرة: الآية 269.

(3) سورة النساء: الآية 136.

الحقائق، ولا يكون ذلك إلا بالتفكّر والتدبّر في الآيات الأرضية والسماوية وعدم الإعراض العقلي والقلبي عنها: ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾[1].

فعلم الربوبيات وعلم المعاد، تمثّل بنظر الشيرازي العلوم التي بها يتحقّق الإيمان حتى لو فرض حصولها في القلب مجرّدة عن الأعمال الحسنة أو السيئة، لأن الإيمان هو العرفان « وهذا وإن كان مجرّد فرض، لكن الغرض التنبيه على أن العرفان هو الأصل والعمود، والعمل فرع له»[2]. وهذا ما دفع الشيرازي إلى اعتبار هذا العلم طورًا آخر من الحكمة[3]. ومعرفته تعالى على ثلاث مراتب: معرفة الذات الإلهية، ومعرفة الصفات الربّانية، ومعرفة الأفعال الصمدانية، وسنتناول بالبحث كل مرتبة من هذه المراتب والتي تتفاوت في الأهمية كما هو واضح، إذ إن معرفة الذات ولو بوجه هي أرقى ألوان المعرفة، وتليها معرفة أسمائه وصفاته ثم معرفة أفعاله.

1 ـ معرفة الذات

لا شك في أن معرفة ذات الحق تعالى هي أشرف المعارف وأصعبها في الفكر وأضيقها مجالاً، لأنه تعالى هويّة بسيطة غير متناهية في شدة النوريّة والوجود والإحاطة بكل شيء، «وحقيقته عين التشخّص والتعيّن، لا مفهوم له ولا مثل ولا مجانس ولا مشابه ولا حدّ له ولا برهان عليه؛

(1) سورة يوسف: الآية 105.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص2 ـ 4.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص3.

بل هو البرهان على كل شيء، فلا أعرف من ذاته ولا شاهد عليه؛ بل هو الشاهد على الكل ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[1]»[2].

إن من كانت هذه حقيقته لا سبيل للعقل إلى إدراك كنهه ومعرفته حقّ المعرفة بعلم حصري، وحضوري، «وهو ليس للمعلول المقهور عليه أن يحيط بعلمه العلّة له والقاهر عليه، وإلا لانقلب المعلول علّة والمقهور قاهرًا وهو محال ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾[3]، وقد ورد النهي عن التفكّر في ذات الله»[4].

ويلاحظ الشيرازي أن القرآن لا يتعرّض لذات الحقّ تعالى إلّا على سبيل التقديسات المحضة والتنزيهات الصرفة وسلب النقائص كقوله تعالى: ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [5] وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[7].

نعم، يمكن معرفته تعالى بوجه بالعلم الحصولي أو الحضوري، إما عن طريق المعاليل الإمكانية، أو عن طريق تجلّيه تعالى وظهوره في مراتب الأعيان وحظائر الإمكان المشهود في كل شيء[8].

---

(1) سورة فصلت: الآية 53.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص22.

(3) سورة آل عمران: الآية 30.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص23 إشارة إلى الحديث النبوي: "تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله فتهلكوا".

(5) سورة البقرة: الآية 255.

(6) سورة الشورى: الآية 11.

(7) سورة الصافات: الآية 180.

(8) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، ص63، هامش (5).

ولذا يجزم الشيرازي أنه لا يمكن «الوصول إلى معرفة ذاته تعالى إلا بفناء السالك عن نفسه وباندكاك جبل إنّيته حتى شهد ذاته تعالى على ذاته كما قال بعض العارفين:

«عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي»»[1].

فالذوق الإشراقي والعرفاني يقرّ بإمكانية معرفة ذاتِه تعالى عن طريق المشاهدة الحضورية العينية التي تحصل بعد المجاهدات وفناء النفس عن كل أشكال التعيينات الإمكانية وهو حال الأنبياء العظام والأولياء الكرام.

إن العقل يعجز عن إدراك الحقائق بالعلم الحسي والعقلي فكيف بواجب الوجود، «إلّا لمن تنوّر قلبه بنور الحق وارتفع الحِجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنه يدرك بالحق تلك الصور العلمية على ما هي عليه في أنفسها»[2].

إذن معرفة الحق تعالى معرفة لما سواه من حقائق الوجود لأنها به تحقّقت.

إن الحقّ تعالى هو واجب الوجود لذاته وإنّيته، والتي تعفي وجوده المتعيّن في ذاته، هو ماهيّته، «أي أنه لا ماهيّة له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهيّة بخلاف الممكن، كالإنسان مثلاً، فإن له ماهيّة هو الحيوان الناطق، ووجودًا وهو كونه في الأعيان»[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص23؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص85؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص63، الهامش 5.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص248.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص115.

وهذا التصوّر الوجودي استفاده الشيرازي من السيد حيدر الآملي الذي يثبت إطلاق الوجود وبداهته أولاً، ليثبت وجوده ووحدته بالدلالات الثلاث المطابقية والتضمنية والالتزامية ثانيًا حيث يقول: «والحق أنه إذا ثبت انطلاق الوجود وبداهته أولاً، على الوجه المذكور سابقًا، فلسنا محتاجين إليه في هذا الموطن، لاستغنائنا عنه في ما تقدم، أي نحن في الحقيقة في غنية عن بحث الوجوب والوحدة في قضية الوجود، لأنه من إطلاقه وبداهته ثبت وجوبه ووحدته، إلزامًا وتضمنًا؛ بل تطبيقًا، لأنه إذا تقرر أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وتقرر أنه، أي الوجود المطلق، نقيض العدم المطلق، وتقرر أن الوجود من حيث هو، ليس بقابل للعدم لذاته، ثبت أنه واجب الوجود لذاته»[1]، ثم عرض دليله التفصيلي.

ولاستكمال التصور الوجودي لواجب الوجود، يقرر الشيرازي قاعدة على درجة عالية من الأهمية هي قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء على نحو أعلى وأشرف.

«وهي وإن كانت مما استفاده الشيرازي من الشيخ محيي الدين بن عربي في الفتوحات المكية» وغيرها..، فإنه يبالغ بلا شك حينما يقول: «لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»[2].

غير أننا نعترف من باب الإنصاف أنه المبرهن لها والمشيد لأسسها وأركانها.

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **رسالة نقد النقود في معرفة الوجود**، مصدر سابق، ص647.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص40.

ونحتاج هنا أيضًا لتوضيح معنى البساطة في الذات الإلهية[1].

فالبساطة في قبال التركب، والتركب على قسمين: خارجي وذهني، والتركب الذهني ما كان من الجنس والفصل الاعتباريين، أو المادة والصورة العقليين. وأما التركيب الخارجي فهو ما كان من جوهرين هما الهيولى (المادة) والصورة. ومن هنا، فإن «المركبات الذهنية عبارة عن الأمور ذات الأجزاء التحليلية في عالم الاعتبار، والبسيطة في عالم الخارج»[2].

ويتّضح مما سبق أن البسيط الحقيقي ليس سوى حقيقة الوجود أو الوجود المحض.

وإذا كان العرفاء قد وجّهوا اهتمامهم لقاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء»، وتحولوا عنها بعبارات مختلفة، مثل العطار النيشابوري، فإن الشيرازي هو المبرهن للقاعدة، وبرهانه كالآتي:

«كل هويّة بالإمكان سلب شيء منها، تحصل ذاتها من إيجاب (ثبوت ذاتها لذاتها) وسلب (نفي غير ذاتها)، ولا شك في أن الشيء إذا تحصَّل من الإيجاب والسلب، فهو مركب لا محالة. والنتيجة التي ينتهي إليها من هاتين المقدمتين هي: كل هويّة يجوز سلب الأشياء منها هويّة مركبة، ولو انعكست هذه القضية بعكس نقيضها لحصلت النتيجة المطلوبة أو عكس نقيض هذه القضية كالآتي: كل شيء إذا كان في حد ذاته بسيط الحقيقة لا يجوز سلب الأشياء عنه»[3].

---

(1) للتوسع انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، حول بساطة الذات الإلهية ونفي كل أنواع التركيب عنها، ص160.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، مصدر سابق، ص313 ـ 317.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص110 وما بعد؛ ج2، ص368 ـ 372؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، ص71، الهامش (2).

فبسيط الحقيقة «يمثّل كل الوجودات في مرتبة ذاته البسيطة من حيث هي موجودة، لا من حيث هي ناقصة ومحدودة، ويصدق هذا الكلام على صفات الله الكمالية، كأن يقال: علم البسيط يمثل كل العلوم من حيث هي علم لا من حيث نسبتها إلى الجهل»[1].

وبتعبير عرفاني يوضّح الشيرازي أن وجوده تعالى «وجود جميع الموجودات لكونه صرف حقيقة الوجود ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّآ أَحْصَىٰهَاۚ﴾[2]، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته، وهو الذات وما عداه أسماؤه وتجلّياته ومظاهره، وهو النور وما عداه إظلاله ولمعاته، وهو الحقّ وما خلا وجهه الكريم باطل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥۚ﴾[3]، ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[4]»[5].

ويعتقد الشيرازي أن الطرق إلى الله تعالى كثيرة، لأنه تعالى ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها. وحيث إن العوالم ثلاثة: عقل ونفس وجسم، والأعراض من توابع الجسم، والوجود شامل للأربعة، فصارت الطرق المؤدية إلى العلم بمصدر الكل وفاعلة وغايته خمسًا:

1 ـ الطريق المأخوذة من ذاته إلى ذاته، وهي طريقة الصدّيقين الذين

(1) انظر: غلام حسين ديناني، **مناجاة الفيلسوف**، مصدر سابق، ص316.
(2) سورة الكهف: الآية 49.
(3) سورة القصص: الآية 88.
(4) سورة الأحقاف: الآية 3.
(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص71 ـ 72؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص50 ـ 51.

يستشهدون به عليه لأنه على كل شيء شهيد ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1].

2 ـ والثاني الاستدلال عليه من وجود العقل.

3 ـ والثالث من وجود النفس.

4 ـ والرابع من الجسم.

5 ـ والخامس من أحوال الجسم كالحركات الفلكية وغيرها، وهي طريق الخليل (ع)[2]، وأشرف هذه الطرق هي طريقة الصدّيقين، كما سنوضح، وتليها الطريق الثانية أي طريق العقل، وإن كانت غامضة؛ بل كونها أغمض دليل على كونها أشرف، وتوضيحه: أنه بعد ما ثبت بالبرهان وجود العقل، فإنه كما دلّ بوجوده على موجود هو واجب الوجود، دلّ أيضًا بصفاته الكمالية على صفات جلاله وإكرامه ووحدانيته، لأن العقل لما كان حيًا لذاته قائمًا بنفسه عالمًا قادرًا كاملاً، دلّ على حيّ قيّوم علاّم بالحقائق كلّها، قادر على ما يشاء وهو فوق التمام والكمال، فذات العقل مجرّدة عن المواد قد دلّت على وجود مبدع واحد مجرّد عن الممكنات، غنيّ على الإطلاق، وعلم العقل دلّ على مفيض العقل وواهب النور والحياة، كما إن وحدته دلّت على الفرد الأحد الصمد[3].

وقد يضاف إلى الطرق الخمس السابقة طريق سادس هو الفطرة لقوله

---

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص239؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص43.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص246 ـ 247.

تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾[1].

لكن بالإمكان إرجاعه إلى طريق النفس، لأن الفطرة من شؤونها.

إن أشرف البراهين وأسدّها هو برهان الصدّيقين حيث «لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة، فيكون الطريق إلى المقصود هو غير المقصود، وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه، ثم يستشهدون بذاته على صفاته، وبصفاته على أفعاله واحدًا بعد واحد»[2]. وقد أشير في القرآن بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ إلى طرق الطبيعيين والمتكلمين وغيرهم، وإلى طريقة الصدّيقين بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾[3].

ويضيف الشيرازي أن «الربّانيين ينظرون إلى الوجود ويحقّقونه ويعلمون أنه أصل كل شيء، ثم يصلون بالنظر إليه إلى أنه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود، وأما الإمكان والحاجة والمعلولية وغير ذلك فإنما يلحقه، لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته؛ بل لأجل نقائص وأعدام خارجة عن أصل حقيقته، ثم بالنظر في ما يلزم الوجوب أو الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته وصفاته، ومن صفاته إلى كيفية أفعاله وآثاره،

(1) سورة الأعراف: الآية 172.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص12.

(3) فصلت: الآية 53.

وهذه طريقة الأنبياء كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾»[1].

ولعلّ الفارابي هو أول من قال ببرهان الصدّيقين كما يظهر من تاريخ المسألة[2].

وقد سعى بعض الباحثين إلى إعادة صياغة هذا البرهان عن طريق المنطق الرياضي[3].

ويمتاز هذا البرهان بأنه أسهل وأبسط البراهين لجهة عدم احتياجه إلى إبطال الدور والتسلسل بل يستند إلى حقيقة الوجود نفسها كما تقدّم. وقد قرّره الشيرازي على النحو الآتي:

«إن الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة، كما في أفراد ماهيّة نوعية، وغاية كمالها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلّقًا بغيره، ولا يتصوّر ما هو أتمّ منه، إذ كل ناقص متعلّق بغيره مفتقر إلى تمامه... فإذن الوجود إما مستغنى عن غيره وإما مفتقر بالذات إلى غيره. **والأول** هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه ولا يشوبه عدم ولا نقص، **والثاني** هو ما سواه من أفعاله وآثاره ولا قوام لما سواه إلا به، لما مرّ أن حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنما يلحقه النقص لأجل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص14؛ سورة يوسف: الآية: 108.

(2) انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص129.

(3) انظر: مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، مصدر سابق، ص83.

المعلولية، وذاك لأن المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساويًا لعلّته. فلو لم يكن الوجود مجهولاً ذا قاهر يوجده ويحصّله كما يقتضيه لا يتصوّر أن يكون له نحو من القصور، لأن حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حدّ لها ولا تعيّن إلا محض الفعليّة والحصول، وإلا لكان فيه تركيب أوله ماهيّة غير الوجودية»، ومن المعلوم أن الوجود المعلول مجهول بنفسه بالجعل البسيط، مفتقر بذاته إلى جاعله ومتعلّق به بكُلتيه، «فإذن قد ثبت واتّضح أن الوجود إما تام الحقيقة واجب الهويّة، وإما مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهرية، وعلى أي القسمين يثبت ويتبيّن أن وجود واجب الوجود غني الهويّة عما سواه»[1].

وما قدّمه الشيرازي هو صياغة عقلية لبرهان الصدّيقين، وأما بلغة الذوق والعرفان، وبالعودة إلى القرآن، فإنه يستشهد بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾[2].

ويقول: «إنه تعالى أجلّ وأجلى وأنور وأعلى من أن يدلّ عليه شيء من مخلوقاته ومصنوعاته وبعد التمثيل بالشمس وذراتها فإنه لا يصح أن تدلّ على وجود الشمس التي يسطع نورها، يقول: فالنظر إلى حقيقة الوجود المنبسط على كل موجود يعطي أنه بكماله وتمامه موجود بلا شوب عدم[3]، ويعطي أنه لا ثاني له في أصل الوجود، وكل ما فرضه العقل ثانيًا، فبعد تحديق النظر وجده عين الأول». ثم يشير إلى معنى آية

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص14.

(2) سورة الفرقان: الآية 45.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص239 ـ 240؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص26.

الظل فيقول: «أي انظر إلى الذي مدّ الظل، مع أنه سمى هذا الرائي رائيًا إلى ربِّ الظّل»[1].

ويرى الشيرازي أن أفضل الطرق المذكورة عند السالكين بعد هذا البرهان هو معرفة النفس الإنسانية ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾[2] أولاً، وثانيًا النظر في الآفاق والأنفس كما أشار إليه تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾[3].

لقد قرّر الشيخ ابن سينا دليله لإثبات واجب الوجود الدليل الوجودي، وقد أسماه في «الإشارات والتنبيهات» بطريقة الصديقين وتبعه المتأخّرون فيه[4]. وعلى الرغم من قبول الشيرازي له فإنه لم يقبله بصفته أقرب المسالك إلى منهج الصديقين كما زعم ابن سينا لأن النظر فيه إلى مفهوم الوجود، في حين أن النظر في برهان الصديقين إنما هو إلى حقيقة الوجود كما تقدّم، كما إنه يعتمد على الدور والتسلسل وكلاهما باطل لينحصر الحاصل بواجب الوجود[5].

إن منهج الصديقين، آنف الذكر، يأخذ بنا إلى التوحيد في حقيقة

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص241؛ للتوسع حول برهان الصديقين انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص136.

(2) سورة الذاريات: الآية 21.

(3) سورة فصلت: الآية 53؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص27.

(4) حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص20 ـ 21؛ انظر: المؤلف نفسه، **النجاة**، مصدر سابق، ص235.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص26 ـ 27؛ انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص130.

الوجود، فواجب الوجود هو واجب الوجود من جميع الجهات، فليست فيه أي جهة إمكانية وإلا لزم أن يوجد فيه حيثيتان في لغتين: حيثية وجوب وجود الشيء، وحيثية إمكان وجود شيء آخر، أو امتناعه فيلزم التركيب في الذات وهو ممتنع. ولذا يرى الشيرازي أنه لا يلزم الكفر من القول بأنه تعالى ثالث اثنين أو أنه لا ينافي التوحيد في الحقيقة بل القول بأنه ثالث ثلاثة كما قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[1]، لأن وحدته ليست عددية بل وحدة أخرى جامعة لجميع الآحاد والأعداد[2].

فواجب الوجود واحد لا ثاني له كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3]، إذ إنه حقيقة الوجود وصرفه، فهو أمر بسيط لا ماهيّة له ولا تركيب فيه، وصرف حقيقة الشيء لا ثاني له لأنه لا أتمّ منه، وكل ما فرض غيره كان ناقصًا ومعلولاً له، كما إن فرض وجودين بسيطين تامّين غير متناهيين في الشدّة يلزم منه أن يكون كل منهما حقيقة الوجود بلا شوب شيء آخر وهو يعني لزوم أن يكون الواحد كثيرًا بلا مزية زائدة وهو باطل عقلاً. ويشير الشيرازي إلى الآيات الدالّة على وحدانيته تعالى مثل: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[5].

---

(1) سورة المائدة: الآية 73.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص35.
(3) سورة آل عمران: الآية 18.
(4) سورة الإسراء: الآية 111.
(5) سورة الحج: الآية 62.

ومن مراتب التوحيد أيضًا التوحيد في الإلهية أي أنّ إله العالم، وهو صانعه وخالقه، واحد لا شريك له. ويستدلّ الشيرازي عليه بوجود العالم، فإنه شخص واحد، بمعنى أن له وحدة طبيعية واحدة، وبعض أجزائه أعلى وأشرف من بعض. ويسميه الشيرازي الإنسان الكبير حيث العالم الجسماني بدنه، كما إن العالم الروحاني روحه وسرّه، ويحدّد علاقة الأجسام والأرواح بعضها ببعض على أنها علاقة الإحاطة والعلّية، فهي ترتبط ببعضها ارتباط المعلول بالعلّة والمحاط بالمحيط. وإذا كان العالم واحدًا فصانعه كذلك وهو معنى الإلهية. ويستشهد لهذا المعنى التوحيدي بقوله تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[1] وبقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2] ونحوها من الآيات[3].

ولا يمكن تجاهل تأثرات الشيرازي بالآملي في مسائل التوحيد، سواء أكان توحيدًا ذاتيًا أم صفاتيًا أم أفعاليًا[4].

---

(1) سورة البقرة: الآية 163.

(2) سورة الأنبياء: الآية 22.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص34؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص92؛ للتوسع انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص166؛ انظر أيضًا: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص36 ـ 41، حول إثبات توحيد واجب الوجود.

(4) انظر: حيدر الآملي، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، مصدر سابق، ص121 ـ 132، حول التوحيد الذاتي؛ كذلك ص132 ـ 143، حول التوحيد الصفاتي؛ كذلك ص144 ـ 151، حول التوحيد الأفعالي؛ لاحظ: خنجر علي حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، حول التوحيد الألوهي، ص175؛ كذلك حول التوحيد العيني والذاتي، ص187 وما بعدها.

2 ـ معرفة الأسماء والصفات

تقع معرفة الأسماء والصفات الإلهية في المرتبة الثانية بعد معرفة الذات في علم الربوبيات. ويعتقد الشيرازي أن هذه المعرفة لا يمكن تحصيلها «بأفكار فلسفية وأنظار بحثية، ولا الكشف عنها بنقل أقوال متكثرة، فإن شيئًا منها لا يفيد للعقل بصيرة إلا غشاوة على غشاوة، ولا للقلب تنويرًا إلا ظلمة بعد ظلمة»[1]؛ بل على مسلك العرفاء، فإن هذا اللون من المعرفة لا يصل إليه أحد إلا عن طريق تجريد النفس وتخلّصها «عن قيود هذه العلوم المتعارفة عند الأكياس»[2]، فإن الرسوم والمفاهيم الذهنية لا تفيد في معرفة الله تعالى.

ولا بد من أن مقصود الشيرازي أن الوقوف على حقيقة الأسماء والصفات يحتاج إلى ذوق عرفاني خاص وإلّا فإن البحث العقلي مما لا غنى عنه.

وعالم الصفات عالم واسع للفكر، وللعقل فيه مجال، إذ إن الكثير في الصفات تقع على نحو الاشتراك بين الخالق والمخلوق والعلّة ومعلولها، لكنها في الخالق على نحو أعلى وأشرف. وقد تعرّض القرآن الكريم للصفات الإلهية بنحو تفصيلي في الكثير من آياته، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[4]، وكقوله تعالى: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَـٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص333.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص333.
(3) سورة البقرة: الآية 181.
(4) سورة إبراهيم: الآية 4.

﴿ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾[1]، وأيضًا ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2].

ويقسم الشيرازي البحث إلى قسمين: الأسماء الإلهية، ثم الصفات الإلهية.

لقد ذهبت المعتزلة إلى أن الاسم غير المسمى وغير التسمية، وأجمعوا على أن صفات الله تعالى وأسماءه هي أقوال وكلام، فنقول مثلاً: (إن الله حي قادر عالم) فهي أسماؤه وصفاته، بينما ذهبت الأشاعرة إلى أن الاسم هو المسمى وعينه.

ويعتبر الشيرازي أن الخلاف هو نتيجة الخلط بين المفهوم والوجود. فلا شك في أن الاسم غير المسمى إذا أريد به المفهوم العرضي، وما هو بحسب المفهوم، وهو نفسه إذا أريد به المفهوم الذاتي الذي يحمل حمل الهوهوية والذي ملاكه الاتحاد في الوجود، وذلك أن للحقّ تعالى شؤونًا وتجلّيات ذاتية أزلاً وأبدًا، وله بحسب هذه التعليمات أسماء حقيقية، كما إن له بحسب الشؤون والتجلّيات المتجدّدة والمتعاقبة أسماء وصفات إضافية وسلبية، وهي أنواع من الوجود، وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء[3]، والاسم في عرف العرفاء هو بعينه ما يرام من معنى المشتقّ، كالناطق والضاحك في اصطلاح الفلاسفة، فعلى هذا فالحقّ أن مفهوم المشتقّ إذا كان ذاتيًا للموضوع كالناطق والحسّاس في الإنسان فهو عينه بالذات لأنه محمول عليه حملاً بالذات، وإن كان عرضيًا كالضاحك

(1) سورة الحشر: الآية 23.

(2) سورة الحشر: الآية 24.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص327.

والماشي فيه، فهو عينه بالعرض غيره بالذات، إذا الحمل بالهوهو مطلقًا عبارة عن الاتحاد في الوجود، وهو منقسم إلى الحمل بالذات والحمل بالعرض»[1].

ومن جهة أخرى يرى الشيرازي أن التعدّد في الصفات هو بحسب المعقولية وأما مصداقًا فذات أحدية بسيطة وصرفة. وسبب تعدّد الصفات هو تعدّد المراتب الغيبية للذات، فينتزع العقل من كل مرتبة صفة تتعيّن معها الذات دون أن يلزم ثبوت غيبي للصفة غير ثبوت الذات ودون أن تكون الصفة جزءًا من حقيقة الذات، لأن ثبوتها عقلي وليس عينيًا[2].

إن هذه المقولة حول الأسماء الإلهية للشيرازي يقرب منها ما ذكره القاضي سعيد القمي حول الصفات الإلهية وأنها تعيّنات عقلية، وهو مذهب أبي البركات البغدادي في الصفات[3].

إن علم الأسماء الإلهية من العلوم الشريفة الغامضة، وبه تفوّق آدم (ع) على الملائكة حيث قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[4].

وباعتقاد الشيرازي إن هذه الآية الكريمة توضح الكثير من مسائل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص328 ـ 329.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص317.

(3) انظر: خنجر حمية، **اختبارات المقدس**، مصدر سابق، ص75، الهامش (1).

(4) سورة البقرة: الآيتان 31 ـ 33.

الأسماء الإلهية فإنها ليست ألفاظًا ولا أصواتًا وإلا لما أضافها المولى تعالى إليه بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾[1] ولما أمر بالتسبيح لاسمه بقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى﴾[2] فالاسم يُسَبِّح به وليس مما يُسَبّح له[3]. فأسماؤه تعالى «بالحقيقة هي المحمولات العقلية المشتملة عليها ذاته الأحدية، لا يتعلّق بها جعل ولا تأثير؛ بل هي موجودة باللاّجعل الثابت للذات، ولها أحكام ثابتة وآثار لازمة هي مظاهرها»[4].

ومظاهر أسمائه تعالى هي الكلمات التامات والأرواح العاليات التي هي بمنزلة أنوار وجهه وكماله ومعرفة جماله وجلاله، فهي الأسماء الحسنى، و(الله) اسم الذات الإلهية باعتبار جامعيته، كما سيأتي، وصورته الإنسان الكامل[5].

ويبيّن الشيرازي اختصاص الإنسان بهذا التعليم الرباني دون غيره من الموجودات بأنّ «كل واحد منها مظهر لبعض الأسماء، كالملائكة للسبوح والقدوس والسلام ونحوها، والشياطين للمضلّ والمتكبر، فلو لم يكن الإنسان يوجد فيه مظاهر جميع الأسماء والصفات، لم يكن من شأنه العلم بالأسماء ومعرفة الأشياء كما هي»[6].

وقد ذهب الحكماء السابقون إلى أن المظاهر الأولى للأسماء الإلهية، هي الجواهر النورية العقلية التي هي تمام حقيقة الأنواع، وأن

(1) سورة الأعراف: الآية 180.
(2) سورة الأعلى: الآية 1.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص40 ـ 41.
(4) انظر: المصدر نفسه، ص43.
(5) انظر: المصدر نفسه.
(6) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص42.

الصور النوعية الخارجية هي المظاهر الثابتة ومظاهر المظاهر[1].

وهذه الأسماء الحسنى القدسية يجمعها اسم جامع لكل جمال وكمال، هو اسم الله الأعظم، وهو حقيقة عينيّة وليس بلفظ أو مفهوم أو صورة ذهنية، وتمثّل أعلى مراتب الأسماء الحسنى في القوس الصعودي، ومنها تتدرّج الأسماء إلى ما هو دونها في القوس النزولي حتى تصل إلى اسم لا يوجد تحته اسم آخر[2]. وبعبارة أخرى، فإن جامعيته «لأنه عبارة عن مقام الألوهية المنعوتة بلسان الشرع بالعماء... فهذه المعاني هي أول كثرة وقعت في الوجود وبرزخ بين الحضرة الإلهية الأحدية الذاتية وبين المظاهر الكونية»[3].

والاسم الآخر الذي يصلح للجامعية هو (الحيّ القيّوم) ولذا قيل إن كل ذكر أو دعاء فيه الاسم الأعظم، فهو مشتمل لا محالة على أحدهما أو عليهما جميعًا كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُۚ﴾[4]، وذلك لأن (الحيّ) مشتمل على كل الأسماء الذاتية ومستلزماتها في الإدارة والقدرة والسمع والبصر والكلام، و(القيّوم) مشتمل على جميع الأسماء الفعلية كالخالقية والرازقية والكرم والجود واللطف والرأفة والرحمة... «فإذا تجلّى الباري بعبد بهاتين الصفتين فالعبد يكاشف عند صفة (الحيّ) معاني جميع أسمائه وصفاته الجمالية،

---

(1) المصدر نفسه.

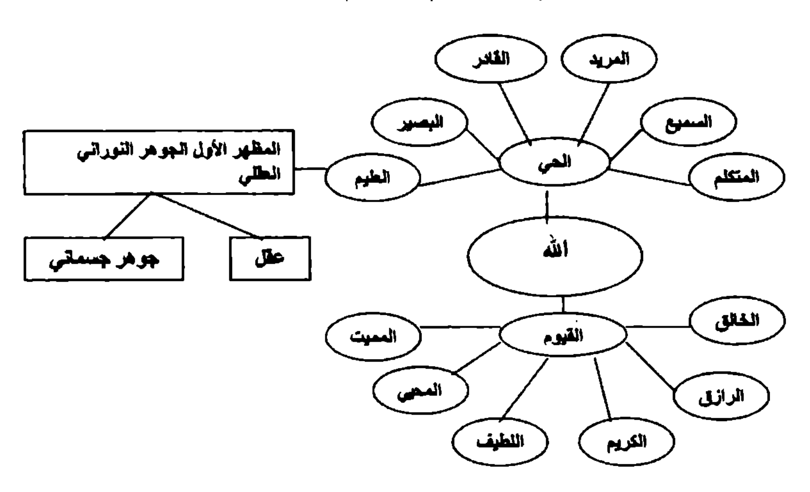
(2) انظر: كمال الحيدري، **من الخلق إلى الحق**، بقلم: طلال الحسن، مؤسسة فراقد، قم، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م، ص44.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص329؛ انظر: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص233 ـ 240.

(4) سورة البقرة: الآية 255.

وعند تجلّي اسمه (القيّوم) معاني أسمائه وصفاته الجلالية»[1].

ويتبين أن كل اسم يرجع إلى الاسم الأعظم، ولذلك لما سئل أبو زيد عن الاسم الأعظم قال: ليس له حد محدود، ولكن فرغ بيت قلبك لوحدانيته، فإذن كل اسم هو الاسم الأعظم[2].



رسم بياني للاسم الأعظم ومظهره.

ومن خلال برزخية الأسماء بين الحضرة الأحدية والمظاهر الكونية تتولّد وتتّضح المماثلة بين عالم الأسماء الإلهية والعالم التكويني، فما من شيء من العوالم العقلية والمثالية والحسّية إلّا وله أصل ومبدأ في عالم الأسماء؛ بل يتوغّل الشيرازي في تقرير هذه المماثلة لدرجة تطبيق

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص43 ـ 44.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص44؛ للتوسّع حول التوحيد الصفاتي عند الآملي انظر: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص192 وما بعد.

المقولات العشر على العالم الإلهي، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[1]، «أي لا يعمل إلا ما يشابهه، بمعنى أنّ الذي يظهر منه يدلّ على ما هو في نفسه عليه، ولا شك في أن العالم عمل الله وصنعه، فعمله على شاكلته، فما في العالم شيء إلّا وله في الله أصله، وكل ما له حدّ نوعي مما في العالم فهو منحصر في عشر مقولات، إذ كان موجودًا على صورة موجودة، فجوهر العالم صورة ومثال لذات الموجد، وأعراضه صفاته..»[2].

ويعتقد الشيرازي أنّ أمهات هذه الصفات هي المسماة بالأئمة السبعة: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام[3].

لقد عالج الشيرازي مشكلة الأعيان الثابتة في الأزل عند المتصوفة والعرفاء عن طريق التأويل في الأسماء والصفات. والمشكلة تتلخّص في أنّ القول بها يستلزم تقدّمها على الوجود مع أن الوجود أشرف والماهيّة أخسّ، فكيف يتقدّم الأخسّ على الأشرف؟

لقد وصفها الشيرازي بأنها ليست موجودة برأسها ولكن مستهلكة في عين الجمع، وهذا الاستهلاك هو نحو موجوديتها[4]، كما وصفها بأنها متّحدة بالوجود الواجبي، وهي بالتالي قد خرجت من كونها معدومة في الأزل دون أن يلزم شيئية المعدوم الذي زعمته المعتزلة[5]، ولذا كانت

(1) سورة الإسراء: الآية 84.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص330.
(3) انظر: المصدر نفسه، ص330.
(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **إيقاظ النائمين**، مصدر سابق، ص31.
(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص283.

الأعيان الثابتة عبارة عن صور كمالات الحق تعالى ومظاهر أسمائه وصفاته[1]، أو إنها التجلّيات والمظاهر التي تتجلّى فيها صفات الرب وظهور أسمائه[2].

فالأعيان الثابتة، إذن، هي لوازم الأسماء الإلهية موجودة قبل وجودها الخارجي بوجود الأسماء نفسه، غير مجعولة الوجود ولا العين بتبع لا مجعولية الوجود الواجبي، كما إن وجود الخارجي مجهول بتبع جعل الموجودات الإمكانية[3].

فالأعيان الثابتة من الناحية الفلسفية هي نوع من الظهور والثبوت للشيء في مرتبة علم الحق تعالى، أي أن ثبوتها هو ثبوت علمي في مرحلة الربوبية وهو ما يقصده الشيخ ابن عربي وأتباعه من هذه المقولة[4].

وأما في تأويله للصفات فيرفض الشيرازي نظرية الغزالي القائلة بالاشتراك اللفظي على صعيد أسمائه تعالى وصفاته، والتي تقتضي أن يكون للعالم عنده معنى في حقّ الإنسان غير معناه في حقّ الباري، في حين يرى الشيرازي أن المعنى واحد، والاختلاف بالتشكيك في مراتب المعنى، كما يعتقد أن الصفات الحقيقية للباري تعالى إنما هي الصفات الكمالية. وصفاته هذه لا تعرض لماهيّة؛ بل هي محض الفعلية

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص326؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص262.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص335.

(3) للتوسع انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص65 ـ 66.

(4) انظر: غلام حسين دنياني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص339.

والوجود، لا يشوبها نقص ولا عدم، فكما إن وجوده تعالى هو كل الوجود وكله الوجود، فكذلك علمه فإنه كل العلوم وكله العلم.

إن هذه الرؤية الصريحة للشيرازي توافق بلا شك مذهب الحكماء الذين يعتقدون ثبوت الصفات الكمالية وأنها عين الذات وتخالف ما ينسب إلى الأشاعرة من أن صفاته تعالى زائدة على ذاته المقدسة، وما ذهب إليه المعتزلة أيضًا من قيام الذات مقام هذه الصفات فتعمل عملها، في عين وحدة الذات الإلهية وبساطتها، وهو مذهب يؤول إلى إنكار ثبوت الصفات الإلهية[1]. ويعتقد الشيرازي بالتالي أن الصفات الذاتية والثبوتية الحقيقية هي عين الذات، رافضًا زيادتها على الذات وإن تغايرت مفهوماتها، ورافضًا نفي مفهوماتها رأسًا وإثبات آثارها وجعل الذات نائبة منابها[2].

إن معنى عينية الصفات «أن هذه الصفات المتكثرة الكمالية كلها موجودة بوجود الذات الأحدية بمعنى أنه ليس في الوجود ذاته تعالى متميزًا عن صفته بحيث يكون كل منها شخصًا على حدة، ولا صفة منه متميّزة عن صفة أخرى له بالحيثية المذكورة بل هو قادر بنفس ذاته، وعالم بعين ذاته»[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص38؛ غلام حسين ديناني، **أسماء وصفات الحق تعالى**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ.ق، ص80 ـ 84؛ المؤلف نفسه، **مناجاة الفيلسوف**، مصدر سابق، ص241 ـ 242.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص140؛ المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص38؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص54.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص145؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص40.

ويستشهد لهذا المعنى بقول أمير المؤمنين الإمام علي (ع): «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه..»[1]، فيعلّق ويقول: «ليس المراد نفي معانيها عن ذاته وإلا يلزم التعطيل وهو كفر فضيح؛ بل معناه نفي كونها صفات زائدة عن ذاته بحسب الوجود والحقيقة، فعلى هذا صح قول من قال (إنَّ صفاته عين ذاته) وصحّ قول من قال (إنها غيره)، وصحّ قول من قال (إنها لا عينه ولا غيره) لو علم ما حقّقناه»[2].

ويستدلّ الشيرازي لمذهب العينية بأمور عدة: «**أولاً**: أنّ نفي عينية الصفات لذاته تعالى يلزم عنه التكثّر في الذات لأجل كثرة صفاته، **ثانيًا**: لو كانت الصفات زائدة على ذاته للزم أن يكون كماله بأمر زائد عليه فيكون بحسب ذاته ناقصًا، **ثالثًا**: أن فيضان الصفات من ذاته على ذاته يستدعي جهة أشرف مما عليها واجب الوجود بالذات، فتكون ذاته أشرف من ذاته وهو محال بديهة، وأيضًا لكانت ذاته تتكثّر لأن حيثية النقص غير حيثية الكمال وهو باطل»[3].

---

(1) عباس علي الموسوي، **شرح نهج البلاغة**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/2002م، الخطبة الأولى، ص21

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص40؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص254.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ أو المعاد**، مصدر سابق، ص72. وله بيان آخر: (المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7 ص238؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص21. وهذا البيان أشرف مما ذكر أعلاه).

على أنَّ بالإمكان الاستدلال على عينية الصفات للذات عن طريق الوجود البسيط للواجب وذلك بالقول «إن وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقّة، فليس في ذاته تعدّد جهة ولا تغاير حيثية، فكل كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له. فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهومًا، واحدة عينًا ومصداقًا وهو المطلوب»[1].

ويرى الشيرازي أنَّ مقتضى عينية الصفات للذات دوام جوده وفيضه وهو لا ينافي الاختيار، لأن القدرة الأزلية هي عين الإرادة وعين الداعي الذي هو علمه تعالى بالكل على الوجه الأتمّ الأعلى، لكن المرادات والمفاضات والأرزاق حادثة متجدّدة[2].

وتنقسم الصفات إلى سلبية وثبوتية كما عبر القرآن الكريم عنهما بقوله:

﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾[3]، «فصفة الجلال ما جلَّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما كرمت ذاته بها وتجمَّلت. فالأولى سلوب عن النقايص، وجميعها يرجع في حقّه تعالى إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى، والثانية إيجاب للكمالات وجميعها يرجع في حقه تعالى إلى وجوب الوجود. وها هنا قسم آخر يمكن إدراجه تحت الصفات الثبوتية حتى يكون قسم القسم، ويمكن جعلها قسيمًا لها وهي الصفات الإضافية كالمبدئية والأوَّلية والرازقية والرأفة والرحمة ونحوها،

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص285.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص71 ـ 72.

(3) سورة الرحمن: الآية 78.

وجميعها يرجع إلى إضافة واحدة وهي الإضافة الإلهية»[1].

إن الصفات السلبية أو الجلالية هي تنزيهه تعالى عن كل نسبة إمكانية، فهو «ليس بجوهر إذ لا ماهيّة له، ولا بعرض لحاجته إلى موضوع، والله غني عن غيره، ولا بجسم لتركّبه من المادة والصورة عند بعض بحسب الوجود، أو من الجسمية وخصوصية المقدار عند آخرين بحسب الذات، والواجب بسيط الحقيقة... وليس بصورة لحاجتها إلى المادة، وليس بهيولى لأن دأبها الانفعال، والواجب دأبه الفعل الإبداعي فقط»[2].

على الرغم من كثرة نقله عن محمد بن عمر الرازي ووصفه إيّاه «بأفضل المتكلمين» إلا أنه يشنع عليه لقوله بالماهيّة للواجب تعالى، بمعنى أن له ماهيّة خاصة به وراء وجوده، «مع أن هذا المطلب أعزّ مطالب صفات الجلال من أسلوب، وقد أطبق عليه قاطبة الحكماء والمتكلمين»[3].

فالله تعالى هو الوجود الأفضل لكافة الماهيّات والمفاهيم الكمالية، ويتمايز عن الوجود الخاص بنوع من التمايز التشكيكي بين الكامل والناقص. كما إن تعابير (يد الله، وجه الله، جنب الله...)، لها معنى إلهي غير إمكاني لا يستلزم نسبة الجسمانية والإمكان إليه تعالى، والأوصاف الوجودية للمخلوق تنسب إليه تعالى من الجهة نفسها التي

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص253؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص118؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص283 ـ 284.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص254 ـ 255.

(3) المصدر نفسه، ص257 ـ 258.

تنسب فيها إلى المخلوقين، لكن لا في مرتبة ذاته؛ بل في مرتبة فعله ومن حيث كونها مصداقًا للوجود، لا للعدم والنقص، ولذلك يصح أن نقول (لا علم إلا علم الله)، لأنه واحدٌ سواء أكان في مقام الذات أم مقام الفصل، وفي مرتبة المخلوقين. وبهذا المعنى لا تنافي بين التنزيه الفلسفي وبين الآيات والروايات التي تدلّ على حصر الأوصاف الوجودية في الله تعالى، وتلك التي تنسب فعل المخلوق إليه تعالى.

وقد نشأ إفراط الفلاسفة في التنزيه في ملاحظتهم مقام الذات فقط، وغفلوا عن الكثرة في الوحدة، وعن أن فعله الذي هو عين الربط بذاته مستلزم للكثرة والإمكان والتشبيه في مقام الفعل. والشيرازي ملتفت إلى الجنبتين، ولذا ذهب إلى التنزيه في مقام الذات والتشبيه في مقام الفعل[1].

وأما الصفات الثبوتية الذاتية أو الكمالية والجمالية فهي ست صفات، وإذا ما أضفنا صفة التكلّم تصبح سبعًا وهي المسماة الأئمة السبعة كما تقدّم[2].

ـ الصفة الأولى العلم

يوافق الشيرازي أرسطو على تعريفه للعلم بأنه عبارة عن عدم غيبة الشيء عن الذات المجرّدة عن المادة، فعدم الغيبية عبارة عن الحضور الذي هو الوجود، ويستدلّ لذلك بآيات قرآنية عدة كقوله تعالى:

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص374؛ عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص198 ـ 200.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص330.

﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَآئِبِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَىْءٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[3]، فقد جعل تعالى العلم في مقابل الغيبة والخفاء[4].

والعلم أمر وجودي وكمال للوجود أو الموجود بما هو موجود، فإذا تحقّق في المعلول المفعول فتحققه في العلّة الفاعلية أولى وأوجب[5].

وتعتبر نظرية الفارابي في العلم الإلهي صورية ذهنية لأنها ترى العلم الإلهي قائمًا تبعًا لوجود الصور العقلية، لا في مرتبة الذات الإلهية، حذرًا من التركيب والكثرة في الذات وهو محال؛ بل في مرتبة العقل الأول أو الصادر الأول، وهو علم يتّصف بالكلّية بمعنى أنه لا يتعلّق بالجزئيات إلا على نحو كلّي. وقد أعاب السهروردي على المشائية قولهم بالصور العلمية التي لا يحتاجها المبدأ الأول نظرًا إلى إشراقه وتسلطه وإحاطته المطلقة بجميع الأشياء الماضية والحاضرة والمستقبلية. وقد انضم إليه الشيرازي معيبًا عليهم أيضًا خلوّ نظريتهم من الشهود العيني الإشراقي، وأن علمه تعالى بالأشياء عين حضورها بأنفسها عنده، لا بحصول صور ذهنية مطابقة لها. ولكن عيب نظرية شيخ الإشراق السهروردي بنظر الشيرازي هو أنها تخلّت عن العلم الصوَري كليًا، مع أن المفروض أن المبدأ الأول يحمل كمالات كل الأشياء، ومنطق السنخية يقتضي هذا العلم.

---

(1) سورة الأعراف: الآية 7.

(2) سورة سبأ: الآية 3.

(3) سورة آل عمران: الآية 5.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص263 ـ 264.

(5) المصدر نفسه، ص266.

وقد سعى الشيرازي للجمع بين العلم الصوري والشهودي، فثمة ثلاثة أنواع من العلم الإلهي: **الأول**: هو العلم الصوري السابق على وجود الأشياء، وهو علم إجمالي محض في مرتبة الذات الإلهية وهو أعلى مراتب العلم وأكملها[1] **الثاني**: علم صوري تفصيلي هو العلم بالأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات الإلهية، كما تقدّم توضيحه، وهو علم إجمالي في الذات يصبح بعدها تفصيليًا، **والثالث**: العلم الشهودي الموجود بعد مرتبة الذات المتصل بعين وجود الأشياء، ولذلك كان علمًا تفصيليًا أيضًا[2]. فعلمه تعالى بالأشياء علمان: علم مجمل هو عين ذاته، وآخر مفصَّل هو صور الحقائق الممكنة سواء أكانت مقارنة لذاته، كما عند الفارابي وابن سينا، أم مباينة عنه كما عليه شيخ الإشراق وأتباعه، أم غير زائدة على أسمائه وصفاته كما عند عرفاء وآخرين[3]. على أنّ رأي الشيرازي يبدو مضطربًا حول نظرية شيخ الإشراق، بين التبنّي لها كما يظهر في كتابه «**المبدأ والمعاد**»، وبين الإعراض عنها والقول بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي كما في «**الحكمة المتعالية**»، وهو المرجع الرسمي والأخير لآراء الشيرازي[4].

وفي تقسيم أوضح للعلم الإلهي نقول: «للواجب تعالى علم بذاته

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص270.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص52؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص491.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص373 ـ 384؛ للتوسع انظر: يحي محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص78 ـ 96.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص249؛ للتوسع انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص239 ـ 244.

في مرتبة ذاته وهو عين ذاته، وأن له تعالى علمًا بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمى بالعلم قبل الإيجاد وأنه علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي، وأن له تعالى علمًا تفصيليًا بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجًا من الذات المتعالية، وهو العلم بعد الإيجاد وأن علمه حضوري كيفما صُوِّر»[1].

أما علمه تعالى بذاته «فواجب الوجود لكونه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى، كان وزان عاقليته لذاته على هذا الوزن، فنسبة عاقليته في التأكّد إلى عاقلية الذوات المجرّدة لذواتها كنسبة وجوده في التأكّد إلى وجودها، فعلم الموجود الحقّ بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نوريّة وجلاءً وظهورًا؛ بل لا نسبة لعلمه بذاته إلى علوم ما سواه بذواتها، كما لا نسبة بين وجوده ووجودات الأشياء»[2]. وعلمه بذاته علم بساير الأشياء لأن العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾[3]، وقال أيضا ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[4].

وأما علمه بالأشياء بعد الإيجاد، فلأنه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات التي وجودها أنها روابط متعلّقة به تعالى، حاضرة عنده، فهو عالم بها بلا شك بعد إيجادها؛ لأن العلم هو حضور مجرّد لمجرّد آخر.

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص289.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص174.

(3) سورة الملك: الآية 14.

(4) سورة يونس: الآية 61؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص45 ـ 46.

لكنَّ اهتمام الفلاسفة من أرسطو وأفلاطون إلى المشائية والإشراقية في الإسلام قد انصبَّ على مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد. وقد اعتبر الشيرازي هذه المسألة، لصعوبة دركها وغموضها، مزلة أقدام الكثيرين حتى الشيخ الرئيس ابن سينا ومن تبعه، وشيخ أتباع الرواقيين ومن تبعه في نفي العلم السابق على الإيجاد[1].

وخلاصة نظرية الشيرازي في هذه المسألة هي أن ذات الحق تعالى عبارة عن العلم التفصيلي بتمام الأشياء فلا يعزب عن علمه شيء، وعلمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو عين وجودها، لأن علمه بالممكنات سبب لوجودها في الخارج، وهو تعالى عالم بذاته لحضور ذاته لذاته، وعلمه بذاته علم أيضًا لما يحضرها من العلم بالممكنات، فيكون عالمًا بها علمًا إجماليًا، أي بدون تفصيل، فيتبيّن أن علمه تعالى بالأشياء وهو علم إجمالي في عين الكشف التفصيلي. يقول الشيرازي: « لما كان علمه بذاته هو وجوده نفسه، وكانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته، فكانت هي أيضًا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات، فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما إنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد، إذ العقل والوجود هناك واحد، إذن فقد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها، فعلمه بالأشياء الممكنة علمًا فعليًا سبب لوجودها في الخارج . . . »[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص179.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص283؛ ج6، ص189 ـ 190؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص267؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص46؛ انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج3، ص245 ـ 248.

أما كيفية علمه الإجمالي في عين الكشف التفصيلي للأشياء قبل إيجادها، فهي تستند إلى قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء)، التي يتباهى الشيرازي بأنه الوحيد الذي فهمها في هذا العالم من بين جميع الحكماء[1]. يقول شارحًا لها:

«كل ما هو بسيط الحقيقة فهو بوحدته كل الأشياء لا يعوزه شيء منها إلا ما هو من باب النقائص والأعدام والإمكانات، فإنك إذا قلت (ج) ليس (ب)، فحيثية كون (ج) إن كانت بعينها حيثية كونه ليس (ب) حتى يكون (ج) بعينه مصداقًا لهذا السلب بنفسه ذاته، فكانت ذاته أمرًا عدميًا، ولكان كل من عقل (ج) عقل ليس (ب)، لكن التالي باطل، فالمقدم كذلك، فثبت أن موضوع الجيمية مركَّب الذات، ولو بحسب الذهن، من معنى وجودي، به يكون (ج)، ومن معنى عدمي، به يكون ليس (ب) وغيره من الأمور المسلوبة عنه، فعلم أن كل ما يسلب عنه أمر وجودي فهو ليس بسيط الحقيقة مطلقًا، فينعكس نقيضه كل ما هو بسيط الحقيقة فغير مسلوب عنه أمر وجودي، فهو ليس بسيط الحقيقة؛ بل ذاته مركبة من جهتين:

جهة بها هو كذا وجهة بها هو كذا، فثبت أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود والتمام لا من حيث النقايص والأعدام، وبهذا ثبت علمه بالموجودات علما بسيطًا وحضورها عنده على وجه أعلى بسيط الحقيقة أعلى وأتمّ، لأن العلم عبارة عن الوجود بشرط أن لا يكون مخلوطًا بمادة، فافهم يا حبيبي واغتنم»[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص239.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **العرشية**، مصدر سابق، ص221؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص269 ـ 271؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص37.

ـ الصفة الثانية القدرة

للقدرة تعريفان مشهوران في الاصطلاح الأول: صفة الفعل ومقابله أي الترك، والثاني كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل. والتفسير الأول للمتكلمين، والثاني للفلاسفة[1].

فالقدرة فينا هي كيفية نفسانية يصبح منها الفعل والترك، ونسبتها إلى كل من الطرفينِ نسبة إمكانية تحتاج معها إلى مرجع، وهو انضمام الداعي، «والقدرة بالمعنى الآخر وهو كون الفاعل بحيث متى شاء فِعْلَ المفروض فعلاً فَعل، ومتى شاء تَرْكَ المفروض تركًا ترك، يجب إثباتها في حق الله إذ هي من الكمالات. برهانه أنه ثبت أن الوجود كله فعله، لا مدخل لغيره فيه، وقد صدر عنه على وفق علمه ورضاه صدورًا غير مستنكر ولا مقهور ولا مجبور، فبان أنه تعالى على كل شيء قدير وبكل شيء عليم»[2].

فالقدرة الإلهية عند الشيرازي هي محض الفعل بلا قوة أو أي جهة إمكانية، إذ الواجب واجب من جميع الجهات. إذن ثمة مساوقة بين الوجود وبين القدرة الإلهية، بمعنى أن محض الوجود والفعلية قادر على كل شيء بالإيجاد والتكوين، «فالمعتبر في قدرة مبدإ الحقّ وكذلك إرادته إنما صرفها من غير شائبة إمكان أو عدم، وهو ما يساوق معنى الوجود»[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص307.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص268؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص130 ـ 131.

(3) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص223؛ محمد جعفر اللاهيجي، **شرح رسالة المشاعر**، تعليق وتصحيح: جلال الدين الأشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط2، لا تا، ص282.

ـ الصفة الثالثة الإرادة

الإرادة فينا الميل والداعية والعزم المقتضي لرجحان الفعل أو الترك، لاعتقاد عقلي أو ظني بأحدهما، صادق على الواقع أو على الزعم، وهذا المعنى محال في حقّه تعالى[1].

وقد ذهب الحكماء إلى أن إرادته تعالى عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتمّ الأكمل، وأن علمه هذا مرجح لطرف الوجود على العدم؛ بل إن العلم فينا إذا تأكّد صار سببًا لسقوطه، ومن هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمّة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب وإخبار المخبر الصادق، فلا يستبعد أن يكون العلم الأزلي سببًا لوجود الكائنات»[2].

ويذهب الشيرازي إلى أن الإرادة الإلهية بمعنى «كون ذاته تعالى بحيث يعقل ذاته، وهو أشرف من كل شريف وأبهى وألذُّ من كل بهي ولذيذ، ويعقل ما بعد ذاته وما يصدر عن ذاته، وهي أفعاله التي هي أفضل الأفعال وأحكمها وأتقنها لكونها من توابع ذاته، فيريدها ويعشقها عشقًا نابعًا لعشق ذاته.. قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[3]. أما محبته إياهم فلكونهم من أفعاله، والله تعالى يحبّ نفسه فيحبّ فعل نفسه، وأما محبّتهم إيّاه فلكونه أصل وجودهم ومنشأ حصولهم»[4] وهو ما يسميه المحبة الفطرية.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص269.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج4، ص114.

(3) سورة المائدة: الآية 54.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص269.

وتتجدد الإشارة إلى المساوقة بين العلم والوجود، وقد أضاف الشيرازي هنا مساوقةِ جديدة هي الإرادة.

ويعالج الشيرازي إشكالية بغضه تعالى لبعض خلقه وغضبه عليهم ولعنهم، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ﴾[2]، فيرى أن الوجود كله مراد له تعالى، لكن بعض الموجودات مشوبة بالعدم والنقص، فالمبغوض بالذات هو العدم، وهو الشرّ الحقيقي، وهو ليس من الأمور الصادرة عن الحقّ تعالى[3].

ويميل الشيرازي في اختياره لمعنى الإرادة إلى مسلك العرفاء الذين يرون الإرادة والمحبة بمعنى واحد كالعلم، وهي عين ذاته تعالى، كما أن الإرادة هي عين الداعي، وإن كانت في غيره صفة زائدة عليه مغايرة للقدرة وللداعي، كما هو الحال في الإنسان. فالقدرة والإرادة والداعي «متّحدة في حقّ الباري سبحانه، وكلها عين الذات الأحدية، وفي الإنسان زائدة عليه»[4].

ـ الصفة الرابعة الحياة

يقرّر الشيرازي أن صفة الحياة هي من صفاته تعالى الكمالية الثبوتية، وأنها عين ذاته، ويتّفق مع بعض المعتزلة، كأبي هاشم الجبائي والقاضي عبد الجبار، أن الحياة في أي كائن تظهر بالإدراك والفعل، في حين

---

(1) سورة التوبة: الآية 3.
(2) سورة الفتح: الآية 6.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص271.
(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص340.

ذهب الأشعري والباقلاني إلى ارتباط صفة الفعل بالحياة. وهو إذ يوافق على اختلاف هذه الصفات من حيث المفهوم، يعترض على المعتزلة البغداديين الذين وحّدوا بين هذه الصفات في المفهوم[1].

والحياة عند الحكماء الإلهيين هي كون الشيء بحيث يدرك ويفعل باختياره، أي يقدر على الفعل، فالحياة منشأ الإدراك والفعل الحيواني بجميع أنواعه[2].

على أن هذه الحياة مجهولة الكنه، وهو ما أجمع عليه الباحثون من الفلاسفة والمتكلمين[3]. والشيرازي لا يبعد عن الحكماء والإلهيين في تعريفه للحياة فيقول:

«وهي في حقّه تعالى عبارة عن صفة، لأجلها يصحّ على الذات كونها درّاكة فعّالة، والإدراك والفعل تابعان للوجود؛ بل هما عين الوجود، فكل ما وجوده أقوى وأشرف فإدراكه أتمّ وفعله أحكم، فحياته أشرف»[4].

أما الدليل على حياته، **أولاً**: أننا نجد من أنفسنا أن العلم والقدرة زائدتان على ذواتنا وبواسطتها نتّصف بالحياة. فبالأولوية القطعية تثبت

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص418؛ انظر: جميلة محي الدين البشتي، **صدر الدين الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية**، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1429هـ.ق/ 2008م، ص152 ـ 156.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص306؛ كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، بقلم: علي حمود العبادي، دار فراقد، قم، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م، ج2، ص190.

(3) انظر: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ج2، ص192.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص271.

الحياة لمن كان العلم والقدرة عين ذاته وهو الواجب تعالى. فالواجب تعالى له حياة، لكن بعد حذف النواقص والزوائد الخاصة بالموجودات الإمكانية، لتكون منسجمة مع الذات الواجبية ومقامها الأسمى»[1]. أما **الدليل الثاني**: فيمكن تقريبه من خلال مقدمتين: **المقدمة الأولى**: أن الحياة كمال وجودي كما هو واضح؛ بل هي من أعظم الكمالات، **المقدمة الثانية**: أن الواجب تعالى لا يشذّ عنه كمال من الكمالات... لأن كلّ كمال مفروض فالواجب تعالى له أعلى مراتبه فإنه عين ذاته تعالى، والنتيجة أن الواجب تعالى حيّ بذاته[2].

ـ الصفة الخامسة السمع والبصر

يتّفق الشيرازي مع أهل الكلام من الأشاعرة والمعتزلة على أن السمع والبصر صفتان لله تعالى ذاتيتان، إلا أنه والمعتزلة يعتقدان أنهما عين الذات في حين ذهب الأشاعرة إلى أنهما معان قائمة بذاته تعالى، لا هما عين الذات ولا غيرها. كما إنهم قالوا إنه تعالى سميع بسمع وبصير ببصر، في حين رفض المعتزلة ذلك لأنه يستلزم إثبات الجوارح له، وأوّلوا ذلك بأنه عالم بالمسموعات والمبصرات بالجارحة، وهو مذهب البغداديين منهم، في حين خالفهم معتزلة البصرة، أمثال عبّاد بن سليمان وأتباعه[3].

---

(1) انظر: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ج2، ص192؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص413.

(2) انظر: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، ج2، ص193؛ محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص417.

(3) انظر: جميلة محي الدين البشتي، **صدر الدين الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية**، مصدر سابق، ص157 ـ 163.

أما الشيرازي فسلك مسلكا آخر في معاني هاتين الصفتين، إذ يرى أنه تعالى بذاته سمع وبصر بلا تأويل، فعلمه يرجع إلى سمعه وبصره، وليس العكس، كما هو مذهب شيخ الإشراق السهروردي[1].

يقول الشيرازي في ذلك:

«.. سبق أن وجود الأشياء العينية من مراتب علمه تعالى علمًا حضوريًا نوريًا، ومن جملة الأشياء هي المبصرات والمسموعات، فهو يعلمها بعينها، فعلمه بالمبصرات بل بكل شيء يرجع إلى بصره، لا أن بصره يرجع إلى علمه كما ظُنَّ، وكذا علمه بالمسموعات، أي الأصوات والحروف، يرجع إلى سمعه، لا بالعكس، لأنه علم وجودي حضوري، وبالجملة وجود كل شيء هو بعينه نحو من أنحاء علمه تعالى به»[2].

فالشيرازي يعتبر تأويل السمع والبصر وإرجاعهما إلى العلم يؤدي إلى تعطيل هاتين الصفتين، في حين إثباتهما باعتبارهما عين الذات، وأنهما نحوان من أنحاء علمه تعالى، يؤكّدهما دون أن يستلزم ذلك إثبات الجارحة كما توهّم المعتزلة، أو الزيادة على الذات كما فعل الأشاعرة.

ـ الصفة السادسة الحكمة

تطلق الحكمة على أمرين: أحدهما العلم التصوّري بتحقّق ماهيّة الأشياء والتصديق بها باليقين المحض المتحقّق، والثاني الفعل المحكم بأن يكون نظمًا جامعًا لكل ما يحتاج إليه من كمال مرتبة. ولا شكّ في أنه

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص144؛ انظر: محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق ليحيى بن حبش السهروردي**، مصدر سابق، ص377، قول شيخ الإشراق: (فعلمه وبصره واحد).

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص272.

تعالى عالم بالأشياء على ما هي عليه. أما أفعاله ففي غاية الإحكام إذ إنه ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]. فحكمته تعالى هي «إيجاد الموجودات على حكم وجه وأتقنه، بحيث يترتّب عليها المنافع ويندفع عنها المضار»[2].

وحكمته تعالى إنما تنتظم بهذا المعنى «بالعشق الساري في جميع الذراري» أي الذّرّات؛ إذ العشق هو الشعور بالكمال، لأن الشعور بوجود الذات أصل السعادة ومبدأ للشعور بكل وجود وخير[3].

ويقول الشيرازي عن الحكمة: «وهي لفظ تطلق على كلّ كامل في علمه وعمله. فالآن أنعم النظر في أفعاله المحكمة وعلمه التام الذي هو سبب صدور أفعاله نظرًا شافيًا...

وانظر إلى هيئة العالمين وشكلي الإقليمين: عالم الأنفس وعالم الآفاق، لترى فيهما عجائب الملك والملكوت، ومفتاحهما هو عالمك الصغير الإنساني... فإنك نسخة وجيزة في كل كتابي الآفاق والأنفس»[4].

ـ الصفة السابعة الكلام

أطبقت الشرائع الإلهية كلُّها على أنه تعالى متكلم، قد أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وهذا كله من أقسام الكلام.

---

(1) سورة طه: الآية 50.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص146.

(3) المصدر نفسه، ص147.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص272 و275، حول معنى الحكمة بلفظ قريب مما ذكره المؤلف نفسه في كتابه: **المبدأ والمعاد**، وهو مصدر سابق.

والمتكلّم هو محدِث الكلام في جسم من الأجسام، والتكلّم بالنسبة إلينا هو ملكة قائمة بذواتنا، بها نتمكّن من إفادة مخزوناتنا العلمية لغيرنا[1].

ويرفض الشيرازي ما زعمته الأشاعرة حول الكلام من أنه معان نفسية قائمة بذاته تعالى سمّوها الكلام النفسي، وما زعمته المعتزلة من أنه خلقَ أصواتًا وحروفًا تدلّ على المعاني في جسم من الأجسام، إذ يلزم أن يكون كل كلام هو كلامه تعالى وهو واضح البطلان، ولا يكفي بنظره أن يقيَّد بقصد إعلام الغير من قبله تعالى.

وبناء عليه، فحقيقة التكلّم هي إنشاء كلمات تامّات وإنزال آيات محكمات وأخر متشابهات في كسوة الألفاظ والعبارات»[2].

وليس من شرط التكلّم الحقيقي أن يكون بكسوة من الألفاظ والحروف، ولا من شرطه أن يتمثّل المتكلّم بصورة شخصية؛ بل هو إلقاء كلام معنوي إلى قلب مستمع من الله[3].

والكلام إذا كان قرآنًا فهو معقول بسيط وعلم إجمالي ونور رباني ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ﴾، وإذا كان فرقًا فهو معقول تفصيلي، وهما جميعًا غير الكتاب، «لأنهما من عالم الأمر وعالم القضاء، ومظهرهما وحاملهما القلم واللوح المحفوظ، والكتاب في عالم الخلق والتقرير وعلّة عالم القدر الذهني والقدر العيني، والأوَّلان غير قابلين للنسخ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص145.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص52.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص55 ـ 56؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص7.

والتبديل لأنهما فوق الزمان والمكان، بخلاف الكتاب لأنه موجود زماني ومحله لوح قدري نفساني هو لوح المحو والإثبات. . .»[1].

وسيأتي مزيد توضيح لذلك في محله.

لكن بعض المحقّقين يرى من خلال تحليل الكلام وإرجاع حقيقة معناه إلى نحو من معنى القدرة، أن «لا ضرورة تدعو إلى أفراده من القدرة، على أن جميع المعاني الوجودية وإن كانت متوغّلة في المادية، محفوفة بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية»[2].

وأما الصفات الفعلية الإضافية. فلا ريب في أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك، وهي كثيرة جدًّا، يجمعها صفة القيّوم[3].

إن هذه الصفات الإضافية، وإن كانت زائدة على ذاته، متغايرة بحسب المفهوم، إلا أنها كلها إضافة واحدة متأخّرة عن الذات، دون أن تخدش وحدانيته زيادتها عليه، فالواجب تعالى «ليس علوّه ومجده بهذه الصفات الإضافية المتأخّرة عنه نفسها وعما أضيف بها إليه، وإنما علوّه ومجده وتجمّله وبهاؤه بمبادئ هذه الصفات التي هي عين ذاته الأحدية، أي يكون ذاته تعالى في ذاته، بحيث تنشأ منه هذه الصفات وتنبعث منه هذه الإضافات»[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص52.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص308.

(3) المصدر نفسه، ص287.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص120 ـ 121.

3 ـ معرفة الأفعال

لا شك في أن معرفة الأفعال الإلهية بحر واسع أطرافه، بتعبير الشيرازي، يمكن لكل أحد أن يخوض فيه على قدر وسعه من العلم، لكنه لا يناله بتمامه لأنه يرتبط بالصفات، كارتباطها بالذات. وقد تناول القرآن الكريم أفعاله تعالى، ما ظهر لنا منها في عالم الشهادة، وما خفي علينا في عالم الغيب، وما خفي في عالم الملكوت عنا أعظم وأعجب مما ظهر في عالم الشهادة، كالملائكة والروحانيات والروح والعقل والنفس واللوح والقلم والعشي والكرسي وغيرها[1]، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[2].

وفعله تعالى «عبارة عن تجلّي صفاته في مجاليها وظهور أسمائه في مظاهرها، وهذه المجالي والمظاهر هي المسماة الأعيان الثابتة عند قوم، والماهيّات عند قوم آخر، وليست هي مجهولة كما علمت، وقد قيل: الأعيان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود، وذلك لأن الحقّ له الوجود كله وله الكمال الأتمّ والجلال الأرفع، فالإيجاد إفاضة الحق وجوده على الأعيان، ووجوده ليس سوى ذاته...»[3].

فحقائق الأشياء وصورها العلمية الأصلية كلها موجودة عنده تعالى، واجبة بوجوبه الذاتي، وهي واحدة من حيث الوجود وإن كانت كثيرة من حيث معانيها وأعيانها كما قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص65 ـ 666؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص24 ـ 25.

(2) سورة آل عمران: الآية 191.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص335.

﴿هُوَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[3].

أ ـ فاعليته تعالى وغايته

وفاعليته تعالى في الأشياء هي على نحو العناية، وتوضيحًا لذلك، فقد قسم الحكَماء الفاعل إلى ستة أقسام:

1 ـ فاعل بالطبع وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور منه على نحو ملائم لطبعه.

2 ـ فاعل بالقسر وهو الذي يصدر عنه فعل بلا شعور ولا إرادة وعلى نحو مخالف لطبعه.

3 ـ فاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه فعله بلا اختيار.

4 ـ فاعل بالقصد وهو الذي يصدر عنه فعله مسبوقًا بإرادته المسبوقة بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل مع استواء نسبة قدرته وقوته بذاتها إلى الفعل والترك.

5 ـ فاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب الأمر الكافي نفسه لصدوره عنه بلا قصد زائد على العلم.

6 ـ فاعل بالرضا وهو الذي يكون علمه بذاته الذي هو عين ذاته، سببًا لوجود الأشياء، على أنَّ معلوميتها له هي وجودها نفسه، وإضافة عالميته بالأشياء هي بعينها إضافة فاعليته لها.

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) سورة يونس: الآية 64.

(3) سورة الحجر: الآية 21؛ وانظر: التوحيد الأفعالي عند حيدر الآملي وتأثر الشيرازي به. (خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص194 وما بعدها).

ولا يخفى عدم صحّة اتصافه بالأقسام الثلاثة الأولى؛ بل ولا الرابع، ويرجّح الشيرازي أنه تعالى فاعل بالعناية، لأنه تعالى كما تقدم يعلم الأشياء قبل وجودها بعلمه نفسه بذاته، فعلمه بالأشياء قبل وجودها الذي هو عين ذاته هو المنشأ لوجودها، ولذا كان فاعلاً بالعناية[1].

أما الغاية من الأفعال الإلهية، فقد ذهب الحكماء إلى أن فعله تعالى لا يكون لغرض سواه مطلقًا، من إيصال خير أو نفع أو ثواب أو غير ذلك، وتترتّب على أفعاله هذه الغايات والأغراض. والمعتزلة أثبتوا لفعله الغرض العائد إلى العباد، وأما الأفعال الخاصة فلكل منها سبب غائي وغرض لفاعله فيه عندهم، يستكمل الفاعل به. أما الأشاعرة فقد نفوا الغاية عن فعله تعالى، وأنكروا الإيجاب والاستلزام في الفاعل مطلقًا، سواء أكان واجب الوجوب أم غيره.

ويعتقد الشيرازي أن المعاني الأربعة وهي: العلّة الغائيّة والفائدة والغاية والغرض، كلها شيء واحد في فعله تعالى وهو ذاته الأحدية، ومرجع ذلك إلى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام والإرادة الحقّة لفعل الخير بالذات مطلقًا. ولذا كانت غاية الإنسان الكامل بحسب نفس ذاته أولاً وآخرًا ومبدأً ومصيرًا هي الله تعالى.

وبناءً عليه، فإذا كان الفاعل المختار ممكن الوجود وناقص الذات، كان غرضه من الفعل شيئًا زائدًا على ذاته، هو كمال ذاته وتمامها، فيستكمل بالفعل، وأما إذا كان الفاعل واجب الوجود فلكماله وتمامه بل فوق التمام، لا يكون في فعله غرض إلا نفس ذاته[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص100 ـ 101.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص366 ـ 367.

ب ـ أنحاء الفعل الإلهي

ويستقصي بعد ذلك الشيرازي أنحاء الفعل الإلهي ويجدها على أنحاء خمسة:

الأول: الإبداع وهو إيجاده لأفعال تولاها بذاته وتسمى الإبداعيات. «والإبداع هو إيجاد الشيء عن العدم أي لا من شيء، لست أقول من لا شيء، وإليه أشار بقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، وقوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ﴾[2].

الثاني: التكوين، وهو إيجاد أفعال استعبد فيها ملائكته وسماها قوم التكوينات.

الثالث: التدبير، وهو إخراج الشيء من النقص إلى الكمال إخراجًا غير محسوس وهو معنى الربوبية كقوله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[3]، وقوله ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]، وبذلك وصف الله تعالى ملائكته بقوله: ﴿فَٱلْمُدَبِّرَٰتِ أَمْرًا﴾[5]، وهم ثلاثة أنواع:

نوع يقوم بالأجرام السماوية وقيل إنهم إسرافيل وميكائيل وجبرائيل ورضوان والمحتفُّون بالعرش الموصفون بقوله تعالى: ﴿حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾[6]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[7].

---

(1) سورة البقرة: الآية 117.
(2) سورة يس: الآية 82.
(3) سورة الفاتحة: الآية 1.
(4) سورة الرعد: الآية 16.
(5) سورة النازعات: الآية 5
(6) سورة الزمر: الآية 75.
(7) سورة غافر: الآية 7.

ونوع يدبر الأركان الهوائية، من بعث الرياح والسحاب، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُسَبِّحُ ٱلرَّعۡدُ بِحَمۡدِهِۦ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ مِنۡ خِيفَتِهِۦ﴾[1]، وعن النبي (ص) في وصف الجنين «إنه تعالى يبعث ملكًا فينفخ فيه الروح»، وهو يناسب النوع الثالث المدبّر للنفوس، ولذا عطف الشيرازي عليه الحفَظة في قوله تعالى: ﴿مِن مُعَقِّبَٰتٞ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِۗ﴾[2]، وقوله ﴿يُمِدَّكُمۡ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ﴾ إلى قوله: ﴿يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[3].

الرابع: التسخير، وهي أفعال سخّر الله تعالى لها موجودات هذا العالم كالإضاءة للشمس والإنارة للقمر.. ونبّه عليه بقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ﴾[4]، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡفُلۡكَ لِتَجۡرِيَ فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡأَنۡهَٰرَ﴾[5].

الخامس: الصناعة، وهي المهنة التي استعبد الإنسان فيها واستخلفه، وهي أيضًا الأشياء التي تحتاج صناعتها إلى ستة أشياء: العنصر الذي يعمل منه والمكان والزمان والحركة والأعضاء والآلة، وهو مما اختصّ به الإنسان دون الملائكة كما نبّه بقوله: ﴿قُلۡ كُلّٞ يَعۡمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[6]، وقوله (ص) «كلّ ميسّر لما خلق له»[7].

---

(1) سورة الرعد: الآية 13.
(2) سورة الرعد: الآية 11.
(3) سورة آل عمران: الآية 125.
(4) سورة إبراهيم: الآية 33.
(5) سورة إبراهيم: الآية 32
(6) سورة الإسراء: الآية 84.
(7) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص76 ـ 77.

ج ـ أقسام الفعل

ويقسّم الشيرازي الأفعال الإلهية إلى قسمين رئيسيين:

الأول: هو عالم الأمر ويسميه أيضًا عالم ما وراء المحسوسات، وعالم الغيب وعالم الملكوت وعالم الأرواح والعالم العلوي، وكلها مترادفات.

الثاني: عالم الخلق وهو عالم المحسوسات، ويقال له عالم الشهادة وعالم الملك وعالم الأجسام والعالم السفلي، واليها أشار بقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[1]، لكنه تقسيم إجمالي[2]. وأما التقسيم التفصيلي فإن الشيرازي يعمد إلى جعل المقسّم أولاً هو ما سوى الباري تعالى وواجب الوجود، وهو ممكن الوجود مما له ماهيّة، فإنه يتقسّم انقسامًا أوّليًا إلى جوهر وعرض. والجوهر هو ما كان وجوده في ذاته لذاته، وأما العرض فهو ما كان وجوده قائمًا في ذاته لغيره. ثم ينقسم الجوهر، الذي يتقدّم طبعًا على العرض باعتباره مقوّمًا له، إلى جوهر مفارق للمادة وآخر مادي غير مفارق، والمفارق إما أن يكون مفارقًا للمادة ذاتًا وفعلاً وهو العقل، وإما مفارقًا ذاتًا وهو النفس. وإما غير المفارق فهو الجسم وما يتركّب منه. والجسم هو ما تركّب من هيولى وصورة؛ حيث كل منهما يقيم الآخر لا على وجه دوري، ولذا فإنه يحتاج إلى جوهر مفارق يقيمه[3].

ويتبيّن من التقسيم السابق أن أول ما صدر عن الباري تعالى هو

---

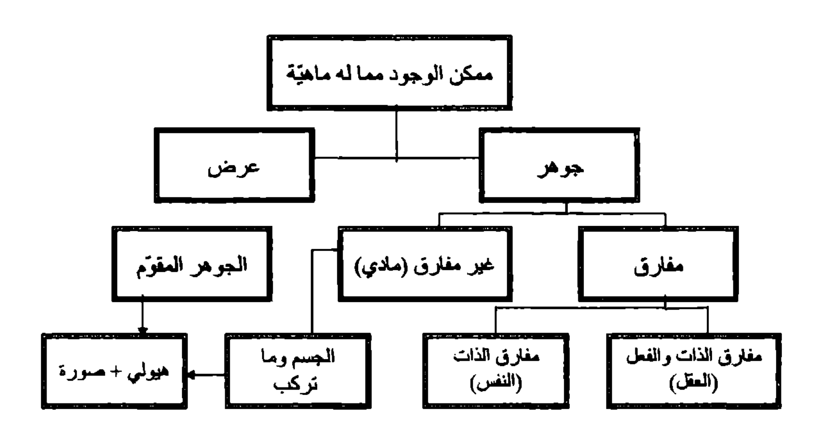
(1) سورة الأعراف: الآية 54.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص338.

(3) المصدر نفسه، ص336 ـ 337.

العقل أو المفارق العقلي، وهو يطابق الحديث المشهور «أول ما خلق الله العقل».

والشيرازي يثبت وجود الجوهر العقلي، الذي هو من خزائن علم الله تعالى وقدرته ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] ممكن الوجود مما له ماهية.عن طريق وقوع الحركة وعدم تناهيها فلا بد من أن يكون محركها القريب مستمدًّا للقوة من قوة غير متناهية التأثير، وهي غير جسمانية لأن القوة الجسمانية لا تقدر على حركة غير متناهية، فيلزم أن تكون قوة إلهية مجردة عن المادة، هي ما لأجلها الحركة، لكونها معشوقًا مقصودًا، وهو الجوهر العقلي[2].



د ـ صدور الكثرة عن الواحد

وفي تفسيره لكيفية صدور الموجودات عنه تعالى، يعتقد الشيرازي

(1) سورة المنافقون: الآية 7.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص375 ـ 376.

أنه لا يمكن فهم فعله تعالى وصدور الأشياء عنه بلا قصور ولا شرور، إلا بمعرفة كيفية ترتيب الوجود وهيئة العالم وفق قاعدة الأشرف فالأشرف ورجوع الكل إليه. فالواجب تعالى الواحد في جميع الجهات والواجب من كل الحيثيات هو الواحد الواجبي يجب أن يكون فعله واحدًا بوحدته، وهذا الفعل الواحد لا ينبغي أن يكون عرضًا ولا هيولى ولا صورة ولا جسمًا ولا نفسًا، للاحتياج في الكل، مما لا يصحّ صدورها عن الحقّ تعالى بلا واسطة، ولا تستحقّ التقدّم والأسبقية في الوجود، وهذا أول ما خلق الله تعالى وهو العقل كما ورد في الحديث المشهور وعليه البرهان.

وهذا العقل لكونه معلولاً لا يماثل مبدأه في الخير والنوريّة، إذ فيه شوب عدم وظلمة وشرّية ونقص ذاتي، وإلا لما كان معلولاً وثانيًا، ثم الصادر من الصادر الأول لا يكون مثل الأول فالنقصان الوجودي فيه أكثر، وهكذا تتسلسل الموجودات إلى الموجود الذي يتركّب من الخير والشر والقوة والفعليّة والنور والظلمة تركيبًا خارجيًا. إلا أن الصادر الأول فيه كثرة اعتبارية، بعضها عند الواجب وبعضها من ذاته ولازم هويّته، إذ هو فقير ممكن. فالكثرة مركّبة تركيبًا عقليًا من أمور ثلاثة متفاوتة هي: الضوء أو الوجود، والظلمة أي النقص والعدم، والظل أي الماهيّة أو المعنى المعنوي المعقول من وجوده المحدود. والعقل الأول هو الحقيقة المحمدية التي تعاد وتبعث إلى مقامها المحمود وهو الظل في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾[1]، ومن الجهات الثلاث تتولّد أمور أخرى مناسبة لها، فمن الوجوب أو النور أو

---

(1) سورة الفرقان: الآية 45.

تعقّل الواجب يتولّد عقل آخر، ومن الظل أو تعقّل إمكانه ونقصه يتولد الفلك الأول المادي، وهي كافية لفتح باب الكثرة والإفاضات[1].

وينكر الشيرازي على من يستغرب أن يكون التعقّل سببًا للأشياء فهل العلم إلا الوجود؟

فالشيء الوجود لا يصدر عن الجهل الذي هو عدم محض وظلمة، ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾[2]، وكذلك يصدر عن العقل الثاني بلحاظ الجهات الثلاث؛ عقل ونفس وفلك آخر وهكذا.. وصولاً إلى العقل الأخير الذي تصدر عنه الهيولى العنصرية وصورها البسيطة بإعانة من جواهر الأفلاك وحركاتها، وعنها تتولّد الحرارة أي النار، رفيق الحركة، والبرودة التي في غاية البعد ورفيق السكون والموت أي التراب، وما بينهما مما هو أقرب إلى النار وهو السحب والشهب والثلوج والأمطار، وثانيًا تتكون المعدنيات، وثالثًا النباتات، ورابعًا الحيوانات. هكذا يصوّر لنا الشيرازي تشكّل عناصر هذا العالم وأشيائه ووجوداتها، وكمال هذه العناصر هو الإنسان، فهو زبدة العالم العنصري، ووجوده هو عالم صغير، وباستكماله بالعلم والعمل يصير عالمًا كبيرًا، ولذا قال تعالى للملائكة الأرضية: ﴿ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾[3] فسجدوا إلا إبليس الوهم، المطيع لإغواء الشيطان المضل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص277 ـ 283؛ انظر: المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص78 ـ 79، حيث يعتقد الشيرازي أن العقول متكثرة جدًا حسب تكثر الأنواع الطبيعية ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ (سورة المدثر: الآية 31).

(2) سورة فصلت: الآية 47.

(3) سورة البقرة: الآية 34.

المعارض للملائكة[1]. إن صدور الموجودات عن الحق تعالى يستند عند الشيرازي إلى قاعدة الصدور وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد. وتنسب هذه القاعدة إلى (أرسطو) على لسان تلميذه (زينون) كما نقل (الفارابي)، ونسبها ابن رشد إلى (أفلاطون) و(تامسطيوس)[2].

وقد تعرّض الشيخ ابن سينا لبراهين هذه القاعدة وكذلك تلميذه بهمنيار[3].

والصادر الأول عند الشيرازي وسائر العرفاء هو الوجود المنبسط «لا ينضبط في وصف خاص ونعت معين من القدم والحدوث والتقدّم والتأخّر والكمال والنقص؛ بل هو بحسب ذاته، بلا انضمام شيء آخر، يكون متعيّنًا بجميع التعيّنات الوجودية والتحصيلات الخارجية؛ بل الحقائق الخارجية تنبعث من مراتبه وأنحاء تعيناته وتطوراته، وهو أصل العالم وتلك الحياة، والحق المخلوق به في عرف الصوفية، وحقيقة الحقائق، ويتعدّد بتعدّد الموجودات فيكون مع القديم قديمًا ومع الحادث حادثًا، ومع المعقول معقولاً ومع المحسوس محسوسًا، وبهذا الاعتبار يتوهّم أنه كلي وليس كذلك»[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص283 ـ 286.

(2) انظر: غلام حسين ديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق ج1، ص439.

(3) انظر: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص123.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **إيقاظ النائمين**، مصدر سابق، ص6؛ انظر: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص331، حول أول ما ينشأ من الوجود الحق، وهذا الصادر الأول هو أشرف الممكنات؛ إذ لا يترك الجواد المطلق الأشرف ويفعل الأخس. (انظر: المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص78).

ويسمى الصادر الأول أيضًا الإنسان الكامل والعقل الأول، وله أسماء أخرى عدة[1].

ويسمّى بلسان العرفاء أيضًا «الجوهرة»[2]، وجاء في الأخبار أنه العقل المخلوق أوّلاً كما من الإمام جعفر الصادق (ع): «إن الله جلّ ثناؤه خلق العقل، وهو أول خلق خلقه من الروحانيين عن يمين العرش من نوره»[3]. وإنه نور النبي (ص) في الحديث النبوي: «أول ما خلق الله نوري»[4].

والواقع أن هذه تسميات متعدّدة لحقيقة واحدة باعتبار تعدّد حيثياتها وخصوصياتها فلها عند كل حيثية أو خصوصية اسم خاص يناسبها.

وقد استدلّ الشيرازي لقاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، هو هذا الصادر الأول، أن العلّة البسيطة بحسب الذات والحقيقة هي بذاتها محض العلّة للمعلول، بحيث لا يمكن للعقل تحليلها إلى ذات وعلّة بلحاظ صفة زائدة أو شرط أو غير ذلك، فهي بعينها مبدأ للغير، فلو صدر عنها أكثر من واحد للزم أن تكون مصدرًا لـ: (أ) ومصدرًا لـ: (أ) ولا شك في أن معنى المصدر الأول غير معنى المصدر الثاني، فلزم تقوُّم ذات العلّة من معنيين مختلفين وهو خلاف المفروض[5].

---

(1) انظر: حيدر الآملي، **رسالة نقد النقود**، مصدر سابقص690 ـ 695؛ انظر أيضًا: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص248 ـ 257.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص451.

(3) انظر: محمد بن علي (الصدوق)، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة الأعلمي، بيروت ط1، 1410هـ.ق، ص589، رقم 13.

(4) انظر: سليمان بن إبراهيم القندوزي، **ينابيع المودة لذوي القربى**، مصدر سابق، ج1، ص10؛ أيضًا انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص451.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص204 ـ 205.

ثم ينقل عن الشيخ الرئيس ابن سينا ما كتبه إلى بهمنيار عندما طلب منه البرهان على هذا المطلب: «لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لأمرين (أ) و(ب) مثلاً كان مصدرًا لـ: (أ) وما ليس (أ) لأن (ب) ليس (أ) فيلزم اجتماع النقيضين»[1].

ولا بدّ من الإلفات إلى أن العقول الفعّالة التي هي جواهر وأنوار قاهرة مجردة، هي المسمّاة الكلمات التامّات، «لأن التّام هو الذي يوجد له كل ما يمكن له ففي أول الكون وبحسب الفطرة الأولى من غير انتظار»، يقابله الناقص المحتاج إلى غيره في كماله اللائق بحاله ولا يوجد له في أول الفطرة ما يستكمل به. أما نفس النبي الخاتم (ص) فقد كان مستكفيًا إذ لم يحتج إلى معلم خارج بشري، ولقد كان يستعيذ بهذه الكلمات في دعائه «أعوذ بكلمات الله التامات كلِّها". ويشير الشيرازي إلى أن العقول المقدسة هي كلمات الله التامات العليا، والنفوس المدبّرة للسماويات هي كلماته الوسطى، والنفوس السفلية هي كلماته السفلى[2]، وفي نص آخر يستكمل الشيرازي رؤيته التأويلية للكلمات التّامّات بما هي أفعال إلهية، فيراها «حقائق الموجودات وأعيانها وخصوصًا صورها المجردة، كما سمى عيسى كلمة من الله، وسميت المفارقات العقلية كلمات الله التامات، ومكارم الأخلاق كمالاتها وقواها التي هي مصادر أفعالها، وجميعها محصورة في الحقيقة الجامعة الإنسانية»[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص206.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص456 ـ 457؛ وانظر: المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص16.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص43.

ويعتقد الشيرازي بدوام الفعل الإلهي واستمراره منذ الأزل، مستعينًا بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]، «ولا شك في أن إرادته أزلية، وتخصيص بعض الأشياء بتعلق الإرادة في أوقاتها المعينة الجزئية عند مصدر استعداداتها، إنما هو لأجل قصور قابلياتها عند القبول الأتم... وإذا كانت الإرادة دائمة فالقول واحد والخطاب دائم، وإن المقول له والمخاطب حادث ومتجدّد»[3].

هـ ـ المُثُل الأفلاطونية

لقد آمن الشيرازي بالمثل النورية التي كانت محل نزاع بين الحكماء في أصل وجودها وفي تأويلها. وترجع هذه النظرية إلى أفكار سقراط الذي كان يقول بأصالة الكلّيّات باعتبار أن الجزئيات أمور داثرة لا يصحّ تعلّق العلم بها، ثم تابعه تلميذه أفلاطون، فاعتبر أن لأفراد كل نوع ربًّا كليًّا يحفظها، فالإنسان مثلاً محفوظ في الكلي لأن أفراده تأتي وتزول، وبتعبير آخر، إن الإنسان الطبيعي داثر، وأما الإنسان الكلي فباقٍ. ثم ذهب الأفلاطونيون إلى القول بأن بين الإنسان الطبيعي والإنسان العقلي الذي هو أرفع رتب الوجود الإنساني، ما يسمونه الإنسان النفسي الذي هو الصورة الكلية الذهنية للإنسان. فالكلّيّات هي الصور النوعية الثابتة المدبّرة التي أسماها أفلاطون «المثل النورية». وقد اختلفت آراء الحكماء في تأويل هذه المثل كالشيخ ابن سينا والفارابي والعلامة الخفري والسيد

---

(1) سورة القمر: الآية 50.

(2) سورة يس: الآية 82.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص54.

الداماد والمحقق الدواني والسهروردي شيخ الإشراق، وقد عرض الشيرازي لآرائهم مفنّدًا ومنتقدًا ليدلي هو الآخر بدلوه[1].

يعتقد الشيرازي أن لكل فرد من الأنواع الجسمانية في العالم الطبيعي فردًا كاملاً وتامًّا في عالم الإبداع، وعلاقة هذا الكامل بالأفراد من نوعه هي علاقة العلّية والمعلولية، إذ هو علّة لها وهي آثاره، ومن خصائص الفرد الكامل أنه لكماله وتمامه لا يحتاج إلى مادة ولا إلى محل، في حين أن معاليله من الأفراد لجهة نقصها وضعفها فإنها تحتاج إلى المادة في ذاتها أو في فعلها كالنفس المجرّدة ذاتًا، والمادية في مقام الأفعال، وبصورة قياسية يمكن تصوير ذلك بالقول:

إن كل تام وكامل لا يحتاج إلى مادة ومحل، ورب النوع تام وكامل، فالنتيجة أن رب النوع لا يحتاج إلى مادة ومحل.

يقول الشيرازي: «فالحريّ أن يحمل كلام الأوايل على أن لكل نوع من الأنواع الجسمانية فردًا كاملاً تامًّا في عالم الإبداع، وهو الأصل والمبدأ، وسائر الأفراد النوع فروع ومعاليل وآثار له، وذلك الفرد لتمامه وكماله لا يفتقر إلى مادّة في ذاتها أو في فعلها، وقد علمت جواز اختلاف أفراد نوع واحد كمالاً ونقصانًا»[2].

ولا يرى الشيرازي وجهًا للاعتراض عليه بأنه كيف يمكن لأفراد حقيقة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص46 ـ 64؛ للتوسع انظر: كمال الحيدري، **المثل الإلهية**، بقلم: عبد الله الأسعد، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ط1، 2009م، حتى صفحة 170.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص62؛ للتوسع انظر: كمال الحيدري، **المثل الإلهية**، مصدر سابق، ص173؛ كذلك: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج1، ص256 ـ 264.

واحدة تشترك في الأحكام النوعية لها، أن يحتاج بعضها إلى المادة والمحل دون بعضٍ آخر، وذلك لأن الاعتراض إنما يصحّ في الأنواع المتواطئة في الحقيقة في الكمال والنقص، وأما تلك المشكّكة، كما في مقامنا، فلا يصحّ[1]. ولا يغفل الشيرازي عن الاستفادة من نظرية المثل النوريّة في عالم المعاد، الذي يحوز أهمية عالية في حكمته وعرفانه، ويظهر ذلك من خلال تحديده مصير الإنسان الذي «غلبت عليه القوة العقلية استكملت بإدراك العقليات المحضة، والعلم باليقينيات الحقيقية عن طريق البرهان والأسباب العقلية الدائمة، فما له إلى عالم الصور الإلهية والمثل النورية»[2]؛ بل إن النفوس الحيوانية إذا بلغت حدّ الخيال بالفعل وتجاوزت حدّ الحسّ فلا تبطل نفوسها بل تبقى في عالم البرزخ، محشورة بصورة مناسبة لهيئتها النفسانية محفوظة بمبدإ نوعها وربّ طلسمها الذي هو العقل الأخير المدبّر للنوع[3].

و ـ الحدوث الزماني للعالم

يرى الشيرازي مسألة حدوث العالم زمانًا من أهم مسائل الإيمان والعرفان التي نطقت بها شرائع الأنبياء وحارت بها عقول الحكماء، غير أنه يسعى جاهدًا لإثبات أن كبار الحكماء أمثال سقراط وأرسطو وفيثاغورس وأنباذقلس وأنكسيمانس وديمقراطيس وزينون وفرفوريوس وغيرهم قد قالوا بهذا الحدوث[4].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص62.

(2) المصدر نفسه، ج9، ص230 ـ 231.

(3) المصدر نفسه، ص248 ـ 249.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص403 ـ 406. وقد ختم رسالته في حدوث العالم بنقل مطول لأقوال الحكماء الأولين ومن تلاهم. (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة في الحدوث**، تصحيح وتحقيق: حسين موسويان، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ط1، 1378هـ.ش، ص152 ـ 241).

إن العالم حادث زمانًا بكل ما فيه من الفلكيات والعنصريات، ويقع تحت الفساد ويلحقه الفناء والعدم ويؤول إلى إخراج البواطن وإظهار الحقائق غير الحسّية يوم القيامة كما استفاده الشيرازي من تأويله لبعض الآيات القرآنية بقوله تعالى:

﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[1]، ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[2]، ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[3].

وقد استمدّ الشيرازي طريقة برهانه من تحليله للحركة الجوهرية للطبيعة ذات الهويّة الاتّصالية المتدرّجة في الوجود، فالحدوث والتجدّد من لوازم الجوهر الجسماني، لكنه غير مجهول بجعل مستأنف يتخلّل بين التجدّد والجوهر؛ بل إن المجهول هو الجوهر الثابت التجدّد بمقتضى قاعدة السنخية التي تقتضي ثبات المعلول لثبات علّته[4]. ومن جهة أخرى فإنه يعتبر أن الثابت هو الوجود العقلي والصورة العلمية المفارقة للجوهر السيال الموجودة في علم الحق تعالى[5]، وهكذا أمكن ارتباط الحادث المتغير بالقديم الثابت أزلاً وأبدًا.

ويقيم الشيرازي البرهان العقلي على حدوث العالم فيقول:

«اعلم أن الحادث بعد ما لم يكن لا بدّ له من مرجّح، لاستحالة

---

(1) سورة النمل: الآية 88.

(2) سورة ق: الآية 15.

(3) سورة الفرقان: الآية 59؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص398؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص86 و87.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص137 ـ 138.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص390.

حدوث شيء لا عن سبب، وذلك المرجّح لا بد من أن يكون حادثًا كلّه أو شيئًا من تمامه، وإلا لدام الترجيح فدام الأثر، فلم يكن حادثًا وقد فُرض حادثًا، هذا خلف. ثم يعود الكلام إلى مرجّح فإما أن تتسلسل علل حادثة مجتمعة لا إلى نهاية وهو باطل، لما علمت أن الباري جلَّ اسمه مبدأ سلسلة الممكنات كلِّها، وهو أزلي غير حادث، أو يكون أسبابًا متعاقبة كلٌّ منها سبب للاحقه، فيجب أن تنتهي السلسلة إلى سبب هو علّة العلل كلِّها، فإذًا قد ثبت أن العالم الجسماني حادث بجميع ما فيه»[1].

وفي المقابل لا يقبل الشيرازي دليل الحدوث عند المعتزلة والأشاعرة والقائل «بأن الأجسام لا تخلو من الحركة والسكون وهما حادثان، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالأجسام كلها حادثة، وكل حادث مفتقر إلى محدث، فمحدثها غير جسم ولا جسماني وهو الباري تعالى منعًا للدور والتسلسل»، لأن استدلالهم يعتمد في الكبرى (ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث) على القول بالحركة الجوهرية التي لا يلتزمون بها؛ بل الجوهر الجسماني يخلو عندهم عن الحركة والحوادث فلا يكون حادثًا، ولذا لا يتم الاستدلال على مبناهم[2].

ويحاول الشيرازي أن يحدِّد عمر الكون من خلال حدوث العالم

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص109؛ انظر أيضًا: المؤلف نفسه، **رسالة في حدوث العالم**، مصدر سابق، ص112، حيث ذكر خلاصة برهانه؛ انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص197 ـ 203.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص47.

الزماني بحساب أيام الربوبية في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾[1]، فإنها من أيام الربوبية لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[2]، وليست من أيام الدنيا، فيكون عمر الكون إلى زمن البعثة حوالي ستة آلاف عام[3]. لكننا نعترض عليه بأن هذه المدة هي التي يحتاجها خلق العالم وليس عمره إلى زمن نزول القرآن فالآيات لا تدّل عليه.

ز ـ الحركة الجوهرية

تتبيّن أهمية هذه المسألة إذا علمنا أنها من الإضافات الهامة إلى الفلسفة الإسلامية التي أضافها الشيرازي، فهي من إبداعاته المميزة التي تركت آثارها على جملة من المسائل منها:

1 ـ حقيقة الزمان وحدوث العالم، حيث يدخل الزمان كبعد رابع في وجود الأجسام والعالم الجسماني، أي في حقائقها، بسبب الحركة الدائمة فيها، وليس مجرد ظرف تقع فيه الأجسام. فالزمان مقدار الحركة الجوهرية، لأن الحركة (كم)، ومقدار الكم هو ما نسميه الزمان[4].

2 ـ القدم الزماني للعالم الجسماني، فالمتكلمون عامة ذهبوا إلى حدوث العالم زمانًا خوفًا من لزوم وجوبه، لأن القديم هو ما امتنع عدمه، وما كان كذلك فهو واجب الوجود، وأما الحكماء فذهبوا

---

(1) سورة الحديد: الآية 4.

(2) سورة الحج: الآية 47.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص88.

(4) انظر: كمال الحيدري، **فلسفة صدر المتألهين**، مصدر سابق، ص193 ـ 197.

إلى القدم الزماني، لأن القِدم ليس بالذات حتى يلزم وجوب العالم؛ بل هو بالغير، وبالتالي فامتناع عدمه هو بالغير أيضًا، ووجوبه كذلك ولا محذور فيه. وأما بناءً على الحركة الجوهرية، فيرى الشيرازي أن كل جزء من العالم الجسماني متغيّر بالحركة الجوهرية في كل آن، وبالتالي فهو حادث زمانًا، إلا أننا لا نصل إلى محل لا نجد فيه موجودًا ماديًا في سلسلة الزمان مع احتياجه إلى الواجب، وذلك لأنه تعالى دائم الفيض منذ الأزل، فيكون مجموع العالم المادي قديمًا زمانًا أيضًا بهذا اللحاظ.

فالشيرازي قد جمع بين الحدوث الزماني عند المتكلمين والقدم الزماني للعالم عند الحكماء، وفتح الطريق أمام إثبات احتياج العالم إلى العلة دوامًا وبقاءً كما يحتاج إليها حدوثًا، ولكن بناءً على الحركة الجوهرية[1].

لقد قسّم الحكماء المقولات إلى ثلاثة أقسام: قسم تقع فيه الحركة وهو أربع مقولات هي الكم والكيف والوضع والأين، وقسم لا تقع فيه الحركة وهو مقولات الفعل والانفعال ومتى والإضافة والجدة، وقسم اختلفوا في وقوع الحركة فيه وهو الجوهر. «فالمشهور بين القدماء أن الجوهر لا تقع فيه الحركة، لأنه مستلزم لانتفاء الموضوع للحركة وهو المتحرك، إذ المتحرك في جميع المقولات التي تقع فيها الحركة هو الجوهر. فلو كان الجوهر هو المسيّر للحركة تبقى الحركة بلا متحرك

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص202 ـ 205؛ للتوسع حول حاجة العالم إلى العلة حدوثًا وبقاءً بناءً على نظرية الحركة الجوهرية، انظر: المصدر نفسه، ص206 ـ 212.

وهو مستحيل. ومن المعلوم أن المسيِّر في الحركة الجوهرية هو الجوهر دون سواه»[1].

وقد ذهب الشيرازي إلى وقوع الحركة الجوهرية. والمراد من الحركة في الجوهر سير الجوهر في الجوهر ليكون الجوهر سيرًا لنفسه، ويكون الجوهر مسيِّرًا للجوهر»[2].

وتستند الحركة الجوهرية إلى أصل هو ثبوت الحركة السيالة في الطبيعة، بمعنى «أن الطبيعة في حد ذاتها سيّالة ومتحركة، وأن أي حركة في كل مقولة من المقولات العرضية تابعة للحركة في الجوهر الجسماني، بحيث يمكن القول بتعذّر الحركة وفي هذه المقولات بدون الحركة في الجوهر الجسماني لهذا العالم... غير أن هذه الحركة ليست عمياء أو بدون هدف، وإنما تسوق قافلة الموجودات ومسيرة الكائنات نحو الهدف المتعالي، ولا توجد لحظة توقّف واحدة في هذا السير الصعودي والسفر الدائمي الذي يملأ جميع أركان الكون، والسبب في ذلك حالة التغيّر والحركة في جوهر طبيعة العالم»[3]. إن الموجود مركب من أمرين معًا: ما بالقوة وما بالفعل، والحركة تتحقّق بالخروج مما هو بالقوة إلى الفعل بنحو متدرّج مع أسبقية جهة الفعل على جهة القوة وجودًا.

---

(1) رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406هـ.ق/ 1986م، ص240.

(2) المصدر نفسه، ص240؛ انظر: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج2، ص84.

(3) انظر: غلام حسين ديناني، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، مصدر سابق، ج2، ص110؛ انظر كذلك: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مصدر سابق، ص350.

ويورد الشيرازي أكثر من تسعة أدلّة على الحركة الجوهرية منها:

« كلُّ شخص جسماني تتبدّل عليه هذه المشخّصات كلاًّ أو بعضًا، كالزمان والكم والوضع والأين وغيرها، فتبدّلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إيّاها بل عينه بوجه، فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات أنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيز الزماني لذاته، فتبدّل المقادير والألوان والأوضاع يوجب تبدّل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني، وهذا هو الحركة في الجوهر، إذ وجود الجوهر جوهر، كما إن وجود العرض عرض»[1].

ويضيف ملاّ محسن الفيض الكاشاني إلى فكرة أستاذه توضيحًا فيقول:

« لما كانت الحركة والسكون من آثار الطبيعة، وقد تقرّر أن كل ساكن من شأنه أن يتحرك، فالطبيعة إذن متحركة دائمًا إما بالفعل أو بالقوة، فهي إذن أمر سيّال بالذات متجدّد الحقيقة، إذ لو لم يكن سيّالاً لم يكن صدور الحركة عنه، لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت، فإن الحركة لو كانت علّتها القريبة أمرًا ثابت الذات، لم تنعدم أجزاؤها، فلم تكن الحركة حركة؛ بل سكونًا، ولا التجدّد تجدّدًا بل قرارًا. . . »[2].

وإذا كان لا بدّ في كل حركة، في أي مقولة وقعت، من ثبات الموضوع بوجوده وتشخّصه. والحال أن الحركة الدائمة تجعل الفرد

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص104؛ انظر أيضًا: عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي في مدرسة الحكمة المتعالية**، مصدر سابق؛ انظر: رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، ص242 ـ 243.

(2) محسن الكاشاني (الفيض)، **أصول المعارف**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، طبع مشهد، معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2010م، ص85.

الأخير مخالفًا للأفراد المتبدّلة المتعاقبة للمقولة، إلا أنه يكفي في بقاء الموضوع، بنظر الكاشاني كما أستاذه، انحفاظ وحدته الشخصية بوحدة عقلية فاعلية نورية كالعقل المدبّر المعتني بحفظ الشخص في مختلف التطورات والتقلبات في النشآت[1].

وفي إطار مسعاه التأويلي، ولنفي الاستغراب عن مذهبه هذا، يستحضر الشيرازي جملة من الآيات القرآنية ويقول: «فقولك: هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب وظلم، فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾[2]، وقال ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[3]، وقوله إشارة إلى تبدّل الطبيعة ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ﴾[5]، وقوله ﴿وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَٰخِرِينَ﴾[6]، وقوله ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[7]، وقوله ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[8]، وقوله ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾[9]، إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه»[10].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص102.
(2) سورة النمل: الآية 88.
(3) سورة ق: الآية 15.
(4) سورة إبراهيم: الآية 48.
(5) سورة فصلت: الآية 11.
(6) سورة النمل: الآية 87.
(7) سورة الواقعة: الآية 61.
(8) سورة إبراهيم: الآية 19.
(9) سورة الأنبياء: الآية 93.
(10) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص110 ـ 111؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص398 ـ 399.

ح ـ الخير والشر

وفي تفسيره لكيفية حدوث الشرّ، يرى الشيرازي أن الوجودات كلّها خير، إما مطلقًا أو بالذات. ولكن قد يعرضها بالقياس إلى بعض الأشياء عدم أو عدم حال فيقال له شرّ بالعرض[1].

وبناءً عليه، فالشرّ لا وجود له في ذاته؛ بل وجوده نسبي وقياسي، أي وجود بالعرض والاعتبار لا يحتاج إلى جاعل وفاعل. وإذا كان الخير هو ما يطلبه ويحبّه كل شيء ويتوجّه إليه بطبعه، فالشرّ هو عدم ذات أو عدم كمال ذات[2].

ويستدلّ الشيرازي على عدمية الشرّ بالبرهان الذي أقامه قطب الدين الشيرازي شارح حكمة الإشراق[3]، وقد نقله في الأسفار وملخصه: أن الشرّ لو كان أمرًا وجوديًا لكان إما شرًّا لنفسه، فيلزم أن يعدم نفسه لاجتماع النقيضين الوجود والعدم، أو يعدم كمالات نفسه كذلك، أو لا يعدم نفسه ولا كمالات نفسه وهو خلف أنه فُرض شرًّا، وإما شرًّا لغيره لكونه معدمًا لذات الغير أو كمالات له أو ليس معدمًا، والأوّلان باطلان، لأن ما كان كذلك فالمفروض أنه أمر عدمي، فلا بدّ من أن

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص61.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج7، ص58؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص310؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص295.

(3) محمد بن مسعود الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص520؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص58.

المعدم كذلك، والثالث غير جائز، لأنَّ ما ليس معدمًا لشيء ذاتًا ولا كمالاً لا يصح عدُّه شرًّا، فثبت أنَّ الشرّ كيفما فرض ليس بأمر وجودي.

ثالثًا: العوالم والنشآت

نريد هنا أن نتعرّف على خارطة الوجود التي يرسمها الشيرازي في حكمته المتعالية: فالوجود مراتب، وكل مرتبة تمثّل عالمًا ونشأة تتجلّى فيها أفعاله تعالى، التي هي مظاهر أسمائه وصفاته كما تقدّم.

فالمقصود من العالم « ما يشغل مرتبة من مراتب الوجود الكلية التي تكون محاطة لما فوقها ومحيطة لما دونها. وهذا الإطلاق للفظ العالم يصدق على العالم الربوبي، لأنه يشغل مرتبة من مراتب الوجود الكلية، وهي المرتبة الواجبية الغنية بالذات، المحيطة لما دونها وإن لم تكن محاطة لما فوقها. وعلى هذا، يُطلق لفظ العالم على عالم اللاهوت أو العالِم الألوهي أو العالم الربوبي أو العالم الإلهي»[1].

والمراد من الكلية هو الإحاطة والسعة الوجودية.

والاتجاه العام عند المتكلمين أن العوالم عالمان: العالم الربوبي وعالم المادة.

في حين قال المشّاؤون (الفارابي، أبو علي سينا وأتباعهما) إن العوالم ثلاثة هي:

العالم الربوبي وعالم العقل وعالم المادة.

أما الشيرازي فقد ذهب في حكمته المتعالية، متابعة للمدرسة

---

(1) للتوسع انظر: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ج2، ص294.

الإشراقية، إلى أن العوالم أربعة هي: العالم الربوبي والعالم العقلي والعالم المثالي والعالم المادي.

ويمكن صياغة تقسيم هذه العوالم بشكل آخر من خلال المقابلة بين عالم الربوبية وعالم الإمكان الشامل للعوالم الثلاثة الأخيرة، فكل ما سوى الربوبية يدخل في حيّز الإمكان.

1 ـ عالم الربوبية:

الربوبية من الرب وهو المالك المدبّر، والعالم الربوبي هو عالم واجب الوجود لذاته، وأما العوالم الأخرى، فمع كونها عوالم كلية، لكنها كما أسلفنا تدخل كلها في دائرة وحيّز عالم الإمكان الذي هو عالم معلول للواجب تعالى بكل تفاصيله. ويسمى هذا العالم أيضًا بلسان العرفاء والسالكين عالم اللاهوت[1].

والعالم الربوبي بنظر الشيرازي عالم عظيم، يصفه بأنه الصقع الإلهي، فيه صور كل حقائق الأشياء، الباقية ببقائه تعالى، الموجودة عنده بوجود واحد؛ حيث إنها واحدة في وجودها، كثيرة في معانيها وأعيانها التي هي صور أسمائه وصفاته تعالى كما قال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[2]، وقال أيضًا: ﴿وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾[3].

ومع ذلك يحاول الشيرازي أن يميّز بين العالم الربوبي والعالم

(1) للتوسع انظر: كمال الحيدري، **من الخلق إلى الحق**، مصدر سابق، ص18.
(2) سورة الأنعام: الآية 59.
(3) سورة يس: الآية 32.

الإلهي، مستعينًا بالآيات. فعالم الربوبية هو عالم الخلق والتدبير الذي يوازي يومه ألف سنة مما نحسب ونعدّ، وفي نهايته تقوم قيامة النفوس. أما عالم الإلهية فهو عالم فناء الموجودات ورجوع الكل إليه، الواحد القهّار.

يقول الشيرازي: « واعلم أن أيام الإلهية غير أيام الربوبية، لأن اليوم الإلهي هو يوم ذي المعارج مدته توازي خمسين ألف سنة كما قال تعالى: ﴿سَأَلَ سَآئِلُۢ بِعَذَابٖ وَاقِعٖ * لِّلۡكَٰفِرِينَ لَيۡسَ لَهُۥ دَافِعٞ * مِّنَ ٱللَّهِ ذِي ٱلۡمَعَارِجِ * تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥ خَمۡسِينَ أَلۡفَ سَنَةٖ فَٱصۡبِرۡ صَبۡرٗا جَمِيلًا﴾[1]، وقال تعالى مشيرًا إلى يوم الربوبية: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[2]، وذلك لأن وراء هذه النشأة الدنيوية نشأتين أخرويتين: إحداهما صورة حسّية وهي المنقسمة إلى جنّة محسوسة ونار محسوسة، والأخرى معنوية وهي عالم الحضرة الإلهية، مرجع الأرواح العقلية والأعيان الثابتة، ففي كل ألف سنة ترتقي الصور الكونية الأرضية على التدرّج إلى عالم النفوس السماوية المدبّرة لأجرامها، ثم في كل سبعة آلاف سنة ـ وهو أسبوع واحد من أيام الربوبية ـ تنتقل جميع صور ما في السماوات والأرض إلى عالم الآخرة، ويقوم قيامة وسطى على النفوس بنفخة الفزع، ثم في مدة خمسين ألف سنة ـ وهي سبعة أسابيع التي كل منها سبعة آلاف سنة مع الكبابيس والكسولات ـ يقع الفناء الكلي للأرواح بنفخة الصعق وينتقل الأمر كله إلى الواحد القهّار[3].

(1) سورة المعارج: الآيتان 1 ـ 5.

(2) سورة السجدة: الآية 5.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص88 ـ 89.

2 ـ عوالم الإمكان:

وهي كما تقدّم ثلاثة: العالم العقلي والعالم المثالي والعالم المادي. وقد استدلّ الشيرازي على وجودها بالقول:

«تستدلّ النفس المجردة بإدراك القوى الظاهرة على وجود هذا العالم، وبإدراك القوى الباطنة على ثبوت عالم آخر شبحي مقداري، كما يستدلّ بإدراك ذاتها والحقائق العقلية على وجود عالم عقلي خارج عن القسمين، عالٍ على الإقليميين...»[1].

وفي فصل آخر يقول: «نعم، الأجسام معلومة الوجود بإعانة الحسّ، وليس بنفسه محسوسًا؛ بل بظاهره وصفاته من اللون والشكل والتحيّز وغيرها. وأما النفوس والصور فيدل عليها حركات الأجسام وألفاظ حقائقها. وأما القول فيدّل عليها تحريكات النفوس وأشواقها»[2].

لقد انطوى هذا الاستدلال على فكرة هامة سنتناولها في ما بعد، وهي المطابقة بين العالم الإنساني المسمى بالإنسان الصغير وما فيه من قوى بشكل خاص، وبين العوالم الخارجية الأخرى المسماة الإنسان الكبير. إذ ثمة تناسق وارتباط بين كل لون من ألوان القوى الإنسانية وأحد هذه العوالم تماثلها وتطابقها.

إن بين هذه العوالم ترتّبًا وجوديًا من حيث التقدّم والتأخّر الحقيقي، فبعضها أعلى وأشرف من بعض، كما إن بينها تطابقًا في النظام، فما من

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص300. والمناسب التأنيث (تستدل النفس المجردة).

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص160؛ انظر: المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص149.

نظام في عالم المادة إلا ويطابقه نظام في عالم المثال بنحو أعلى وأشرف، وما من نظام في عالم المثال إلا ويطابقه نظام مثله في عالم العقل بنحو أعلى وأشرف.

أ ـ عالم العقل

هو أول العوالم وأشرفها، وهو أول الصوادر، وهو خليفة الله ومثاله ﴿وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾[1]، وفي لغة الفهلوية يسمى (بهمن) وهو إمام الموجودات ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[2]، وهو أم الكتاب ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3]، وهو العلي الحكيم في قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[4].

وهو الحقيقة المحمدية لاشتماله على جميع المحامد التي يحمد بها الحقّ تعالى، وقد قال النبي (ص): «أول ما خلق الله نوري..»، وقال: «أول ما خلق الله العقل. . .» وهذا العقل هو الذي به يبني عالم الوجود[5].

وعالم العقل «وجود بسيط غير مركّب، له كل كمال وجودي، وله الفصلية التامة من كل جهة، والتنزّه عن القوة والاستعداد، فهو مجرد عن المادة وآثارها ذاتًا في مقام وجوده، وفعلاً، أي في مقام أفعاله»[6].

---

(1) سورة الروم: الآية 27.

(2) سورة يس: الآية 12.

(3) سورة الرعد: الآية 39.

(4) سورة الزخرف: الآية 4.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص450.

(6) انظر: كمال الحيدري، **من الخلق إلى الحق**، مصدر سابق، ص18 ـ 19؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل العشرون، ويسمى هذا العالم بلسان العرفاء والسالكين بعالم الجبروت.

والعالم العقلي بنظر الشيرازي، مصون عن التغير والفساد، كما إن لكل موجود في عالم الطبيعة صورة باقية في القضاء الإلهي واللوح المحفوظ عن المحور والزوال[1]. في حين أن عالم الطبيعة هو عالم الكون والفساد، والنفس لها وجهان: وجه إلى العالم الطبيعي به تكون دائرة، ووجه إلى العالم العقلي به تحشر إلى عالم العقل ومأوى الأرواح[2].

ويشتمل العالم العقلي على صور روحانية هي جواهر مجرّدة عن الجسمية والمادة، تدرك ذاتها وما عداها. ويستفيد الشيرازي من قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾[3] أنها من عالم الأمر. وعالم الأمر هو عالم الملائكة الموكلين بعالم السموات والأرضين، وفوقهم الملائكة الكروبيون العاكفون في حظيرة القدس لا يلتفتون إلى غير الله تعالى، مستغرقون بجمال الحضرة الربوبية وجلالها، وهي أنوار محضة عقلية تقهر ما تحتها من النفوس والأجرام بتأثيره تعالى. وهذا الثبوت لصور جميع الأشياء في العالم العقلي على الوجه الكلي عبارة عن القضاء الذي محله عالم الجبروت (العالم العقلي المحض) والمسمى في القرآن أم الكتاب كما أشار إليه تعالى: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[4].

يقول الشيرازي حول العالم العقلي باعتباره الصادر القول:

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص66.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص67.

(3) سورة الإسراء: الآية 85.

(4) سورة الرعد: الآية 39؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص301 ـ 303.

«فالصادر من الحقّ تعالى شيء واحد هو الإنسان الكبير بشخصه لكن له اعتبارين: اعتبار الإجمال واعتبار التفصيل، وقد مرّ أن لا تفاوت بين الإجمال والتفصيل إلا بنحو الإدراك لا بتفاوت في المدرك. فإذا نظرت إلى مجموع العالم ـ بما هو حقيقة واحدة ـ حكمت بأنه صدر عن الواحد الحقّ صدورًا واحدًا وجعلاً بسيطًا، وإذا نظرت إلى معانيه المتصلة واحدًا واحدًا، تحكم بأنه الصادر منه أولاً هو أشرف أجزائه وأتمّ مقوّماته، وهو العقل الأول، إذ العقل هو كل الأشياء كما مرّ ذكره، ثم باقي الأجزاء واحدًا فواحد على ترتيب الأشرف فالأشرف والأتمّ فالأتمّ، وهكذا إلى أدون الوجود وأضعفه. فإذن تبين وتحقّق أن الإنسان الكبير والمجعول الأول شيء واحد بالذات الحقيقية، فإذا قلت العقل الأول فكأنك قلت مجموع العالم، وإذا قلت مجموع العالم فكأنك قلت العقل الأول، بلا حيثية تقييدية ولا تعليلية إلا مجرد الإجمال والتفصيل»[1].

لقد ذهب المشاؤون إلى حصول الكثرة الطولية وهي عقول مجردة تتكثّر بتكثّرها الجهات التي تفي بصدور النشأة بعد النشأة العقلية، وهي تنتهي إلى عقل عاشر يسمونه العقل الفعّال الذي يفي بإيجاد عالم الطبيعة، إذ العلاقة بين هذه العقول هي العلّية والمعلولية، فكل عقل معلول لما فوقه وعلّة لما دونه. وفي المقابل ذهب الإشراقيون وصدر الدين الشيرازي إلى انتهاء العقول الطولية إلى عقول عرضية لا علّية لا معلولية بينها، وكل عقل هو بإزاء نوع من الأنواع المادية، يدبّرها وينظّم نظامها، وهي أرباب الأنواع والمثل الأفلاطونية[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص116.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص301.

وأما برهانه على ذلك فخلاصته أن الأشياء ليست واقعة على نحو الاتفاق، وإلا لحصل من الإنسان غيرُ الإنسان وليس كذلك؛ بل لها نظام ثابت تستمر عليه، وفق قانون ذلك النوع، فيثبت ما ذكره القدماء من «أنه يجب أن يكون لكل نوع من الأفراد الجسمية جوهر مجرّد نوري قائم بنفسه هو مدبّر له ومعتنٍ به وحافظ له وهو كلي ذلك النوع»[1].

وأما العقول العرضية في العالم العقلي فتثبتها قاعدة إمكان الأشرف والتي مفادها أنه كلما وجد الأخسّ وجودًا، وجد الممكن الأشرف وجودًا قبله. وبرهان هذه القاعدة أنه لو لم يوجد الأشرف قبل الأخسّ للزم إما وجوده معه، وهو باطل للزوم صدور الكثير عن الواحد المنافي لقاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإما أن وجوده بعده، فيلزم كون الأخسّ واسطة فيض الأشرف، وكون المعلول أشرف وجودًا من العلّة، وإما ألا يوجد لا قبله ولا بعده مع أن الأشرف مجرّد تام يكفي إمكانه الذاتي لوقوعه، فلو لم يصدر منه تعالى للزم استدعاء علّة أعلى وجودًا وأشرف من الواجب تعالى وهو باطل لأنه تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى[2].

ب ـ عالم المثال:

عرّفوا عالم المثال بأنه العالم الذي يتوسّط بين عالم المادة وعالم العقل، ولذا سموّه البرزخ، ومعناه لغة: الحائل بين الشيئين. وعالم

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج2، ص56.

(2) المصدر نفسه، ج7، ص244 ـ 245؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص320.

المثال معلول لعالم العقل وعلّة لعلّة المادة، بمعنى العلّة المعدّة وفق مباني مدرسة الحكمة المتعالية. ولا بدّ من الإلفات إلى أن البرزخ المقصود هنا ليس ما في اصطلاح المتكلمين، وهو عالم ما بعد الموت وأحوال القبر، فإنه يقع في قوس الصعود والبرزخ هنا هو ما في اصطلاح الحكماء وهو الواقع في قوس النزول[1].

وعالم المثال مجرّد عن أصل المادة، وعن الحركة والقابلية والاستعداد التي من آثار المادة، دون باقي آثار المادة من الشكل والمقدار والوضع وغيرها من الأعراض التي يمكن أن تتّصف بالمادة. وقد أثبت شيخ الإشراق السهروردي وجود هذا العالم وأسماه عالم الأشباح المجرّدة والمثل المعلّقة[2]. ويطلق عليه العرفاء والسالكين عالم الملكوت وعالم الأرواح والأنوار.

إن ما يحويه عالم المثال هو أمثلة الصور الجوهرية وأشباحها التي في العالم المادي كصور الإنسان والحيوانات وغيرها، وهي صور جزئية تفصيلية متمايزة في ما بينها صادرة، على كثرتها، عن تكثّر الجهات في عالم العقل المفيض لها، وهي بالتالي موجودة في العالم العقلي لكن على نحو بسيط[3].

ويربط الشيرازي بين القدر وعالم المثال، لأنه يعتبر (القدر) هو «حصول جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي،

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص322.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ح1، ص300؛ انظر أيضًا: كمال الحيدري، **من الخلق إلى الحق**، مصدر سابق، ص26 ـ 28.

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص322؛ انظر أيضًا: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، مصدر سابق، حج، ص384.

مطابقة لما في المواد الخارجية، مستندة إلى أسبابها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها، وعالمه عالم المثال، لأنه خيال العالم وسماء الدنيا، التي تنزل إليها الكائنات أولاً من غيب الغيوب، ثم تظهر في عالم الشهادة، كما ورد في الحديث»[1].

ويتَّضح أن عالم المثال أيضًا هو عالم النفس، «ويسمّى نفس الكل، والروح الأمين، واللوح المحفوظ والكتاب المبين، وهو الماء الذي كان عليه عرش الرحمن، وهو الماء في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[2]، وهو المذكور في قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[3]، وهو الماء في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾[4]، إذ هي سارية من سواقي الأجرام والنفوس الجزئية وكلٌّ يأخذ بحسبه»[5].

وينقسم عالم المثال إلى قسمين: عالم المثال المتصل، وهو القائم بالنفوس الجزئية المتخيّلة، وهو ما التزم به المشاؤون منكرين عالم المثال المنفصل المستقل عن النفوس، القائم بنفسه، وهو ما التزم به الإشراقيون منكرين الخيال المتصل.

وأما الشيرازي فقد وجد أن كلا القسمين متحققان، فالخيال منه ما يكون منفصلاً عن النفس الجزئية إذ هو وجود جوهري مستقل، ومنه ما يكون متّصلاً بالنفس الجزئية قائمًا بها، بدليل أن الشيء الواحد يمكن تصوّره على أشكال وهيئات مختلفة، وهي صور قائمة بنفس متخيّلها

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص305.

(2) سورة الأنبياء: الآية 30.

(3) سورة النساء: الآية 1.

(4) سورة الرعد: الآية 17.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص453 ـ 454.

وليست مستقلة بذاتها، كما إن من الصور ما يكون جزافيًا من تصرفات المخيلة نفسها، لا تتناسب مع فعل الحكيم، فهي من عمل النفس[1].

وينبغي الإلفات إلى أنّ عالم المثال، والذي يسميه شيخ الإشراق المثل المعلّقة، هو غير المثل الأفلاطونية، وإذا كانت المشائية قد أنكرت وجود عالم المثال والمثل الأفلاطونية، واعتبرت عالم المادة معلولاً لعالم العقل مباشرة، فإن الإشراقية والحكمة المتعالية للشيرازي قد قبلوا هذه المثل ولكن على خلاف حول موقعها في خارطة الوجود ودورها وتأثيرها.

فأفلاطون اعتبر هذه المثل عقولاً مجرّدة تجرّدًا تامًّا لتعلّقها بعالم العقول المجرّدة، وقد صدرت عن آخر هذه العقول في سلسلتها الطولية، ويسمّى كل مثال بأنه ربّ لنوع من الأنواع الموجودة في العالم الطبيعي، لأنه مدبّرها. وقد ذهبت الإشراقية إلى أن هذه الأرباب هي علّة لعالم المادة ولعالم المثال أيضًا، في حين ينكر الشيرازي ذلك، لأن عالم المثال بنظره هو علّة لعالم المادة ومعلول لعالم العقل. ومن جهة أخرى، فإن عالم المثال ليس مجرّدًا تجرّدًا تامًّا كالمثل الأفلاطونية كما تبيّن؛ بل يحمل بعض عوارض المادة وآثارها، وبالتالي فالتغاير بين عالم المثال والمثل الأفلاطونية هو في الذات وفي التأثير[2].

يقول الشيرازي: «اعلم أنّا ممن يؤمن بوجود العالم المقداري غير

(1) انظر: كمال الحيدري، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص322.

(2) كمال الحيدري، **من الخلق إلى الحق**، مصدر سابق، ص29 ـ 31؛ للتوسع انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، مصدر سابق، رقم 462؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الحادي والعشرون.

المادي، كما ذهب إليه أساطين الحكمة وأئمة الكشف، حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراق أتمّ تحريره، إلا أنّا نختلف معه في أنّ الصور المتخيّلة عندنا موجودة في صقع من النفس بمجرّد تأثّرها وتصويرها باستخدام الخيال، لا في عالم خارج عنها بتأثير مؤثر غيرها، كما يفهم من كلامه، لظهور أن المتخيّلة ودعاباتها الجزافية وما يعبث به من الصور والأشكال القبيحة المخالفة لفعل الحكيم، ليس إلا في العالم الصغير النفساني، لأجل شيطنة القوة المتخيّلة في تصويرها وتثبيتها، فإذا أعرضت عنها النفس انعدمت وزالت، لا أنها مستمرة الوجود باقية لا بإبقاء النفس وحفظها إياها كما زعمه»[1].

ج ـ عالم المادة:

وهو عالم الحسّ ويسمّى عالم الطبيعة، ويعتبر أدون العوالم وأخسّها مرتبة. ويطلق عليه أهل الذوق اسم عالم الملك والشهادة، وأما الحكماء فيسمونه عالم الهيولى الأولى. وعالم الطبيعة مادي بحسب الذات والآثار. وقد تقدّم أن المادة هي محض القوة والاستعداد. وبناءً عليه، فهذا العالم هو عالم التجدّد والتغيّر؛ بل إنهما من حقيقة ذاته، وهذا التغيّر يفيد حركة سيالة تتجه نحو الاستكمال والخروج من القوة إلى الفعل، وبالتالي الوصول إلى التجرّد[2].

ولعالم المادة خصائص أهمها:

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص302.

(2) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل الثاني والعشرون.

1 ـ أن الصور النوعية تتعلّق بالمادة إما ذاتًا وفعلاً، وإما فعلاً لا ذاتًا، كالنفس.

2 ـ توقف الصور النوعية على الاستعداد والقوة، بمعنى أن كمالات النوع المادي تكون في بداية وجوده بالقوة، ثم تخرج تدريجيًا إلى الفصلية وبحسب حصول الموانع.

3 ـ أن استكمال النوع المادي، والخروج من القوة إلى الفعل، إنما يكون بالحركة.

4 ـ أن العلل والأسباب فيه متزاحمة ومتمانعة.

وأجزاء العالم المادي مترابطة ومتّصلة، ضمن نظام طبيعي يحقّق وحدة لها بالعموم أي السعة الوجودية، فلا تنافي بين كثرة العالم المادي ووحدته[1].

كما إن هذا العالم متحرّك في جوهره وأعراضه، وحركته السيالة هذه لها غاية هي الوصول إلى التجرّد والفصلية التامة كما قلنا.

إن ما تقدّم يجيب على إشكالية كيفية ارتباط التغيّر بالثابت، فعلّة المتغيّر يجب أن تكون متغيّرة أيضًا؟ والجواب أن الجاعل وهو واجب الوجود الثابت، قد جعل المتجرّد والمتغير بالجعل البسيط، فليس التغيّر وصفًا ثابتًا للشيء، ليكون الجعل تركيبًا، وإنما جعله وخلقه كذلك من رأس[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص99.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص68؛ محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص323.

فالتجدّد والتغيّر صفتان ذاتيتان للشيء، لا تحتاجان إلى جعل مستقل؛ بل تحتاجان إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطًا، فهو بين الحركة والتغيّر، وهو ما يفيضه الجاعل.

وعالم المادة هو العالم الجسماني أيضًا، التي تتعيّن به الحدود والجهات الإمكانية كالفوق والتحت، وبحركته تتجدّد الجهات الزمانية كالمضي والاستقبال، وهو بنظر الشيرازي، عرش الرحمن، ويسمّى جسمه جسم الكل، كما إن نفسه نفس الكل وعقله عقل الكل، أي هو في مرتبة النفوس المدبّرة نفس الكل، وهو في مرتبة العقول المجرّدة المفيضة عقل الكل.

إن الحركة اليومية لهذا العالم تشكل العلّة المعدّة لكل الأجسام الجزئية، المتعيّنة والمتشخّصة، لقبول الحياة والحسّ. ويشير الشيرازي إلى خاصّيّة مهمة لهذا الجسم، أي العالم المادي، هي أن لا مكان له؛ بل هو كل مكان، كما إنه ليس في زمان، لأنه الفاعل للزمان بحركته[1].

والجسم عند الشيرازي على قسمين: ما يتأتّى منه التركيب وهو المسمّى بالجسم العنصري، وما لا يتأتّى منه التركيب ويسمى الفلك أو السماء[2]، ويستدلّ بعد ذلك على وجود السماء بوجوه عدة؛ فتركيب الأجسام يدلّ على وجود الحركة المستقيمة، وهي ما كانت لها مسافة من جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع، وهذا يعني وجود جسم محيط بها هو السماء[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص454.

(2) المصدر نفسه، ص361.

(3) المصدر نفسه، ص362.

ويعطي الشيرازي اهتمامًا خاصًا للسماء، فيراها إنسانًا كبيرًا له جسم ونفس تدبّر أجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها، وتتحرك عن إرادة، وغايتها هي التشبّه بجوهر شريف أعلى منها وأشرف، تتوسّط بينه وبين سائر الأجسام، وهذا الجوهر الشريف هو العقل المجرّد أو الملك المقرَّب وتتحرك عنه بلسان الشرع، وكل سماء لها طبع خاص تغاير به أسماء أخرى، دون أن تكون بينها علاقة علية ومعلولية[1].

والحركة والتدبير ناشئتان عن إرادة كلية يوجهها علم كلي، والعلم يدلّ على جوهر عقلي فيها، ولذا كان للفلك عقل يدرك به الكليات، ونفس تتخيّل الجزئيات، وطبيعة سارية في جرمه تحرك المادة إلى أوضاع مختلفة[2].

إن الله تعالى قد عظم أمر السماء وجعلها واسطة الأرزاق وقبلة الدعوات ورفع الحاجات، قال: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾[3]، وجعلها ذوات نفوس ناطقة كاملة متشوّقة إلى لقاء الله، عاشقة لملكوته الأعلى، طائفة حول الكعبة الجلال[4]. وقد أثنى تعالى على المتفكّرين في ملكوت السموات والأرض ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[5]، من هنا كان جرم السماء أشرف من الأجسام الطبيعية[6].

---

(1) المصدر نفسه، ص368.

(2) المصدر نفسه، ص570 ـ 574؛ وانظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص174 ـ 175؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص62 ـ 63.

(3) سورة الذاريات: الآية 22.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص62؛ انظر: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص569.

(5) سورة آل عمران: الآية 191.

(6) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص563 ـ 566.

د ـ عالم الأمر وعالم الخلق:

يطرح الشيرازي ثنائية وجودية للعوالم هي ثنائية الأمر والخلق. فالعوالم على كثرتها، يراها الشيرازي منحصرة في قسمين: عالم الأمر وعالم الخلق. فعالم الدنيا المحسوسة والقابلة للمساحة والتقدير هو عالم الخلق، وعالم الآخرة المحسوسة بالحواس الباطنة وهي: النفس والقلب والعقل والروح والسرّ هو عالم الأمر. ووجه تسميته أنه قد وجد بأمر (كن) ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] بلا واسطة شيء آخر، «فعالم الأمر هو تلك الأوّليّات العظائم التي أوجدها الله تعالى للبقاء كالعقل والروح والقلم واللوح والعرش والجنة وآخرها الكرسي، ولهذا قيل: فرش الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن»[2].

وعالم الخلق بمنزلة قالب العالم، وعالم الأمر بمنزلة روح العالم، وقوام الخلق بالأمر كما إنه قوام القالب بالروح، ولذا كان معنى حياة العالم (الإنسان الكبير) هو اجتماع الأمر والخلق، كما إن حياة الإنسان الصغير هي اجتماع الروح والجسد، وموتهما هو الافتراق. وهذا معنى أنه تعالى قد خلق الموت والحياة كما إنه جعل الظلمات والنور ﴿خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾[3]، ومعنى القيامة هو رجوع الأمر إلى الأمر ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾[4]، ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلۡأُمُورُ﴾[5]، كما

(1) سورة يس: الآية 82.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص104.

(3) سورة الملك: الآية 2.

(4) سورة هود: الآية 123.

(5) سورة الشورى: الآية 53.

رجوع الخلق إلى الخلق ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ﴾[1]، فالإنسان وسائر الأشياء في الأرض وإلى الأرض تعود وكلاهما من عالم الخلق[2].

وإذا كان عالم الأمر موجودًا مفارقًا للمادة وللأكوان الخلقية، فلا محالة يتقدّم عليها، كما إنه بحسب ذاته وحقيقته واحد، وإن كان متكثّرًا بحسب جهات الإفاضات والإيجادات ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۭ بِٱلۡبَصَرِ﴾[3]، فله مراتب بسيطة تتفاوت في شدّة النورية وضعفها، كمراتب النور نفسه انتهاءً إلى نور الأنوار، وفي المقابل فإن عالم الخلق مراتب وطبقات أيضًا، وهي بنظر الشيرازي طبقات مظلمة بعضها فوق بعض، وتتفاوت بشدّة وضعف الظلمة بحسب قربها أو بعدها عن عالم النور، الذي هو العالم المجرّد عن المادة، وتمتد الظلمة وتشتد إلى أسفل السافلين مهوى الشياطين والكفرة والمطرودين»[4].

ويبدو أن لثنائية الأمر والخلق أهميتها البالغة عند المتصوفة والعرفاء، حيث يبنى عليها تأويلهم للوجود. فعالم الأمر هو العالم الذي يكون فيه فعل الكون والوجود الذي يصدر أبديًا ومباشرة عن الحق تعالى بقوله (كن)، وعالم الخلق هو العالم الذي يصدر فيه الوجود بواسطة عالم الأمر[5].

وفي كلمات أهل العرفان ما يشير إلى أن أسرار الخلافة والولاية

---

(1) سورة طه: الآية 55.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص103.

(3) سورة القمر: الآية 50.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص106 ـ 107.

(5) انظر: هنري كوربان، **الشيعة الاثنا عشرية**، ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2004م، ص129.

والنبوّة تتصل بعالمي الأمر والخلق، وكذلك سلسلة الموجودات[1].

رابعًا: الوسائط

تقوم فكرة الوسائط على أن الله تعالى قد جعل بين ذاته والعالم وسائط نورية، وأسبابًا فعّالة، فهي وسائط الفيض التي بواسطتها يحصل العالم. ولذا يصفها الشيرازي «كأنها فوق الخلق ودون الخالق، لأنها حجب إلهية وسرادق نورية وأضواء قيومية»[2]، وتوصيف الوسائط بالحجب ينبهنا إلى عدم صلاحية العالم للصدور أولاً وبلا واسطة، لضعف مرتبته وتأخّره في سلم الوجود.

وهذه الوسائط هويّتها أنها وجودات بسيطة مجرّدة عن المادة الجسمانية، لا يحدّها زمان ولا مكان؛ بل هي فوقهما، وما كان كذلك كان «وجوده عين العلم والإدراك فهي لا محالة عقول قدسيّة وأرواح عالية»[3].

إذن، هذه الوسائط في حين أنها وسائط جوده وكرمه تعالى وإفاضته على الأشياء، يتمّ بها أيضًا النظام وتكتمل سلسلة الموجودات بصورة تامة ومحكمة ولذا قال تعالى:

﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[4]، ولكونها من عالم الأمر أشار تعالى إليها بقوله: ﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ

---

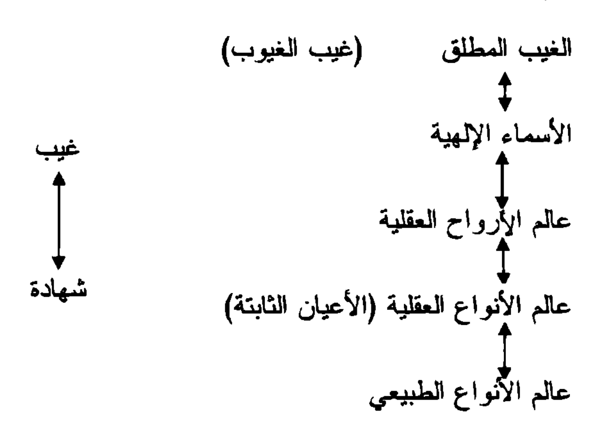
(1) انظر: روح الله الموسوي الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، تقديم: جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط1، 1372هـ.ش.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص74.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص74.

(4) سورة الملك: الآية 3.

﴿وَٱلۡأَمۡرُ﴾[1]، فموجودات العالم ظلال وقوالب لهذه الذوات النورية والأرواح العقلية، وهي ظلال وقوالب للأسماء الإلهية التي هي عند العرفاء أرباب الأرباب للأعيان الثابتة النوعية العقلية وكلها موجودة بوجود واحد إلهي هو الغيب المطلق وغيب الغيوب. وأما ثنائية الغيب والشهادة، لأن هذا العالم الطبيعي شهادة مطلقة لا غيب فيه، وأما عالم الأسماء فهو غيب لما تحته[2]. ويمكننا أن نبيّن العوالم المشار إليها على النحو الآتي:



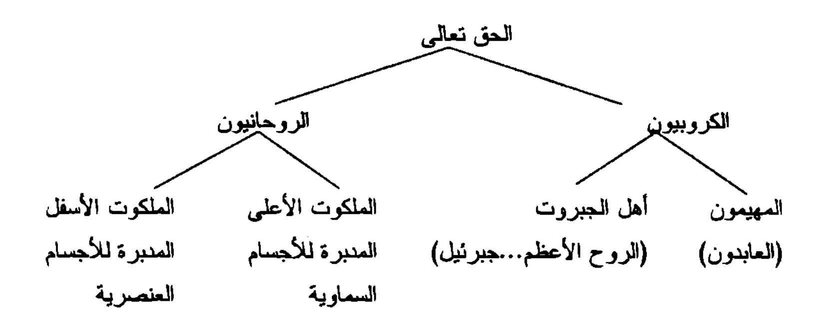
إن الوسائط الملكوتية عند الشيرازي هي وسائط الفيض الأول والتدبير، وهي على قسمين: ما لا يتعلق بعالم الأجسام أصلاً، لا حلولاً ولا تدبيرًا، ويقال لها الكروبيون، وهي على قسمين أيضًا: الملائكة المهيمون المستفرقون والمتحيّرون في عظمته تعالى، وملائكة الجبروت وهم وسائط الجود والرحمة وهم مبادي سلسلة الموجودات وغاياتها،

(1) سورة الأعراف: الآية 54.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص79 ـ 80.

ورئيسهم الروح الأعظم ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾[1]، ويقال له القلم الأعلى والعقل الأول، وسيأتي توضيحه، وآخرهم روح القدس المسمّى جبرئيل (ع).

وأما القسم الثاني من التقسيم الأول فهو الأرواح المتعلّقة بعالم الأجسام وهم الروحانيات، وهم على نوعين: الأرواح المتعلّقة بالأجسام السماوية المتصرّفة فيها والمدبّرة لها، وهم الملكوت الأعلى ونوع متعلّق بالأجسام العنصرية وهم الملكوت الأسفل، ولكل منهما أجناس كثيرة كما دل قوله تعالى ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2]، وللبحث حولهم مجال واسع[3].



لقد وضع الشيرازي جملة من الوسائط في دائرة العلم الإلهي، باعتبارها مراتب هذا العلم، وبناءً على المساوقة بين العلم والوجود، والتي أكّد عليها في كل مناسبة، فإن هذه المراتب هي وسائط وجودية لها

(1) سورة النبأ: الآية 38.

(2) سورة يس: الآية 83.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص340؛ وللتوسع حول أصناف الملائكة انظر: المصدر نفسه، ص346.

أحكامها وآثارها، وهي بالتالي تجلّيات فعله تعالى وأول هذه الوسائط هو الصادر الأول أو العقل الأول والمسمّى بالقلم، ثم تليه الوسائط الأخرى من اللوح، والقضاء والقدر، والعرش والكرسي، وهي في الواقع مراتب متفاوتة متأخرة في سلم درجات الوجود ترجع إلى هذا الصادر الأول ولا تنفصل عنه[1].

1 ـ **العناية**: وهي علمه تعالى بالأشياء في مرتبة ذاته؛ بمعنى أن هذا العلم هو عين ذاته المقدسة، وهو عقل بسيط لا تفصيل فيه ولا إجمال فوقه. وقد أنكره الإشراقيون وأثبته المشاؤون بعد الشيخ الرئيس ابن سينا ومن يحذو حذوه لكنها عندهم صور زائدة على ذاته على وجه العروض. وقد علمت ما فيه، والحق أنها علمه بالأشياء في مرتبة ذاته علمًا مقدسًا عن شوب الإمكان والتركيب، فهي عبارة عن وجود، بحيث تنكشف له الموجودات الواقعة في عالم الإمكان على نظام أتمّ مؤدًّ إلى وجودها في الخارج مطابق له أتمّ تأدية، لا على وجه القصد والروية، وهي علم بسيط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصيلية العقلية والنفسية على أنها عنه لا على أنها فيه»[2].

2 ـ **القلم**: هو موجود عقلي متوسّط بين الله وبين خلقه، فيه جميع صور الأشياء على الوجه العقلي، وهو أيضًا عقل بسيط. إلّا أنّ الحق

---

(1) بالإمكان ملاحظة تأثر الشيرازي هنا بالشيخ محمد بن علي (ابن عربي)، قارن ما تقدم بـ: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص97 ـ 98؛ وحول العرش، انظر: المصدر نفسه، ص115؛ وحول الكرسي، انظر: المصدر نفسه، ص118.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص291؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص46؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص91.

الأول واحد حقيقي بسيط والأقلام متعدّدة ليست في غاية البساطة وإلى هذا أشار بقوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]. والعقول الفعّالة أقلام، لأن تصوير الحقائق من ألواح النفوس وصحائف القلوب، كما ينتقس... بالأقلام **الصحائفُ والألواحُ**[3]، وهذا العالم العقلي المعبّر عنه بالقلم محل القضاء[4].

وينقل الشيرازي عن الشيخ الصدوق في كتابه العقائد أن اللوح والقلم هما ملكان ثم يقول: «فإثباتهما من طريق الخير والرواية هكذا، وأما طريق الاعتبار والاستبصار، فالبرهان العقلي يجوّز جميع ما ذكروا ولا يأبى عنه، ويشبه أن يكون أحدهما وهو القلم جوهرًا عقليًا؛ بل العقلي الكلي، وهو العالم العقلي بجملته، وثانيهما أعني اللوح جوهرًا نفسانيًّا؛ بل النفس الكلية وهو العالم النفساني بجملته»[5].

3 ـ اللوح: وهو جوهر نفساني وملك روحاني يقبل العلوم من القلم ويسمع كلام الله منه؛ بل تقدّم أنه النفس الكلية والعالم النفساني بجملته. ويرى الشيرازي أنه يمكن وصف هاتين المرتبتين بالقلم الأعلى والعقل الأول والروح الأعظم والملك المقرّب والممكن الأشرف، وعند العرفاء بالحقيقة المحمدية، حيث يحوي صور جميع الموجودات في أول العالم

---

(1) سورة الحجر: الآية 21.

(2) سورة المنافقون: الآية 7.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص92.

(4) المصدر نفسه، ص94؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، 46 ـ 47؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص293.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص117 ـ 118.

إلى آخره على وجه بسيط مقدس عن الكثرة التفصيلية، وهي صورة القضاء الإلهي، «فمحله عالم الجبروت، وهو المسمى أم الكتاب بهذا الاعتبار، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[1].

وبالقلم باعتبار إفاضة الصور منه على النفوس الكلية والفلكية. قال تعالى: ﴿ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[2]. أما تسمية هذا العالم عالم الجبروت، لأنه كما يفيض منها صور الأشياء وحقائقها بإفاضة الحق سبحانه، فكذلك يفيض منها صفاتها وكمالاتها الثانوية التي بها تجبر نقصاناتها. فبهذا الاعتبار أو الاعتبار أنها تجبرها على كمالاتها تسمى عالم الجبروت، وهي صفة صورة جبارية الله تعالى: ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ﴾[3]»[4].

4 ـ **القضاء**: ذهب العلماء إلى عبارة «عن وجود الصور العقلية لجميع الموجودات، فائضة عنه تعالى على سبيل الإبداع، دفقة بلا زمان، لكونها عندهم من جملة العالم ومن أفعال الله المباينة ذواتها لذاته»، وأما الشيرازي فيقول: «وعندنا صور علمية لازمة لذاته بلا جعل ولا تأثير وتأثر، وليست من أجزاء العالم، إذاً ليس لها حيثية عدمية ولا إمكانات واقعية. فالقضاء الرباني، وهو صورة علم الله، قديم بالذات باقٍ ببقاء الله»[5].

---

(1) سورة الزخرف: الآية 4.

(2) سورة العلق: الآيتان 3 ـ 4.

(3) سورة الأنعام: الآية 59.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص92 ـ 93.

(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص292؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص93.

وقد حمل العلامة الطباطبائي الصور العلمية اللازمة لذاته في كلام ملاّ صدرا «على العلم الذاتي الذي لا ينفكّ عن الذات، وإلا فلو كانت لازمة خارجة كانت من العوالم ولم تكن قديمة بالذات كما صرّح بذلك». على أن الطباطبائي يرى القضاء قضاءين: ذاتيًا وفعليًا[1].

ويرى الشيرازي أن قوله تعالى ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾[2] يعني أن العالم كله جوده ورحمته، وخزائن جوده ورحمته سابقة على الجود والرحمة، إذ لو كانت الخزائن من جملة جوده، لكانت مخلوقاته ومقدوراته، فلزم أن يكون لها خزائن سابق عليها أيضًا؛ إذن لا بد من أن هذه الخزائن ليست من مصنوعاته وأفعاله، «بل هي سرادقات نورية ولمعات جمالية وجلالية»[3].

وكما يكتب القلم في اللوح نقوشًا حسيّة، كذلك يرتسم من عالم العقل في عالم النفوس الكلية صور معلومة محدّدة بالعلل والأسباب على وجه كلي، وهذه الصور هي قدره تعالى، كما سنوضح، ومحلها محل القدر ولوح القضاء، ثم ينتقش منه في القوى المنطبعة الفلكية نقش جزئي هو عالم الخيال الكلي وعالم المثال وهو (لوح القدر)، ولوح القضاء ولوح القدر كلاهما كتاب مبين، غير أن لوح القضاء لوح محفوظ هو أم الكتاب، ولوح القدر كتاب المحو والإثبات. قال تعالى ﴿وَعِندَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[4]. وقال أيضًا ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[5].

---

(1) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص294.

(2) سورة الحجر: الآية 21.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص47.

(4) سورة ق: الآية 4.

(5) سورة البروج: الآيتان 21، 22.

5 ـ **القدر**: وهو «عبارة عن وجود صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة بها، لازمة لأوقاتها المعينة وأمكنتها المخصوصة، ويشملها القضاء شمول العناية للقضاء»[1].

والمقصود من العالم النفسي السماوي هو عالم المثال الذي فيه الصور العلمية لقوالب الأشياء، متميّزة عن بعضها، تنتظر حصول شرائطها وعللها، وارتفاع موانعها لتتحقّق وفق قوالبها هذه.

والقدر قدران: قدر علمي وقدر خارجي. أما القدر العلمي «فهو عبارة عن ثبوت صور جميع الموجودات في العالم النفسي على الوجه الجزئي، مطابقة لما في موادها الخارجية، مستندة إلى أسبابها وعللها، واجبة لازمة لأوقاتها، منطبعة في قوة إدراكية ونفس انطباعية». وهذا المعنى هو القدر نفسه بمعناه العام المتقدّم، بإضافة الانطباع في القوة المدركة، ولذا كانت صفته علمية[2].

وأما القدر الخارجي «فهو عبارة عن وجودها في مدادها الخارجية مفصلة واحدًا بعد واحد، مرهونة بأوقاتها وأزمتها، موقوفة على موادها واستعداداتها متسلسلة من غير انقطاع ولا زوال ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[3]، كما أشار إلى القدر العلمي بقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص292.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص93.

(3) سورة الحجر: الآية 21.

﴿بِقَدَرٍ﴾[1]، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[2]»[3].

فالمتنزل هو القدر الخارجي لكونه آخر التنزلات، والمتقدر المعلوم هو القدر العلمي وهو سبب القدر الخارجي كما دلّت عليه باء السببية ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[4].

وعلى ضوء ما تقدم، بالإمكان أن نحدّد الفرق بين عالمي القضاء والقدر بالأمور الآتية:

أولاً: أن ما هو منظور إليه في القضاء هو خصوصية الوجود والضرورة والإبرام والجزم، ولذا يكون الفعل قضاءً من الفاعل، وأما المنظور إليه في القدر فهو تحقّق المعلول على ضوء تحقّق علله وشرائطه وغير ذلك، ومن الممكن حينئذٍ للمقدر أن يتخلّف عن مقتضاه فيما إذا لم تتحقّق علّته التامة.

وثانيًا: أن موطن القدر هو عالم المادة، ولذا يمكن أن نتصوّر تخلّفه عن مقتضاه لنقصان علّته بخلاف عالم التجرد حيث لا نقصان في العلّيّة ولا تخلّف عن المقتضي.

وثالثًا: أن القضاء أعم موردًا من القدر، لأنه يشمل العوالم الثلاثة: العقل والمثال والمادة. في حين أن القدر يختصّ بعالم المادة[5].

---

(1) سورة القمر: الآية 49.

(2) سورة الرعد: الآية 39.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص94؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص47؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص292 ـ 293.

(4) سورة الحجر: الآية 21.

(5) انظر: كمال الحيدري، **شرح نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ج2، ص77.

إن كل ما في علمه الغائي البسيط الذي هو نفس وجوده بالكل، يتأدّى بعينه في قضائه ثم في قدره الذي هو تفصيل قضائه، تأدّيًا واجبًا، «ليكون الموجود على وفق المعلوم على أكمل الوجوه في النظام، فعلمه سبحانه بكيفية الخير والصواب في ترتيب وجود عالمي الغيب والشهادة هو منبع لفيضان الكل»[1].

6 ـ **العرش والكرسي**: ينقل الشيرازي عن أرباب القلوب أن العرش هو قلب العالم (الإنسان الكبير)، والكرسي صدره، ويعقّب بأنه « أصحّ الأقوال وأسدّها وأحسنها»، معلّلاً وفق منطق المطابقة بين الإنسان الكبير والإنسان الصغير، أن القلب المعنوي يعدل مرتبة النفس المدبّرة والمدركة للكليات، والقلب الصوري مظهرها، وكذلك الصدر المعنوي يعدل مرتبة النفس الحيوانية المدركة للجزئيات، والصدر الجسماني الإنساني مظهرها، وحينئذٍ فنسبة استواء النفس الإنسانية على قلبه بالتدبير إلى استواء الرحمن على عرشه بالعناية والرحمة، كنسبة القلب الصنوبري إلى العرش الصورة. ثم يتابع مطابقاته في الأعيان ونسبها، ليقول: «وأيضًا نسبة العرش إلى الكرسي كنسبة القلم إلى اللوح، فالقلم واللوح جوهران بسيطان حياةً، من عالم الخلق لكن العرش أبسط وأنور وأقوى حياة، والله أعلم بحقائق أموره وخزائن ظهوره ومنازل شهوده ومجالي وجوده»[2].

7 ـ **الكلمات التامات**: تقدّم أن الكلمات إشارة إلى ذوات نورية يصل بها وبواسطتها الفيض إلى العالم الجسماني، كما في قوله تعالى ﴿قُل لَّوْ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص49.
(2) المصدر نفسه، ص118 ـ 119.

كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1]، والبحر إشارة إلى هيولى الأجسام التي من شأنها الاستعداد والقبول والتجدّد بحسب استعداداتها.

وعليه فالكلمات التامات هويّات وجودية بسيطة مجرّدة عن الجسمانية، فوق الزمان والمكان وهي عين العلم والإدراك.

وقد وصفت بالكلمات التامات لخلوصها من كل شوب استعداد، إذ لا كمال متوقع له بل له كل كمال بالفعل، ولاتصالها بالحق تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ﴾[2] ومن جملة وظائف الكلمات التامات أنها مؤيدة للأنبياء بالوحي كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾[3]، وملهمة للأولياء بالكرامة، ولقلوب السالكين إلى الله تعالى من المؤمنين بالإيمان ووالد نفوس المكرمين ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[4]. وهذه الكلمات هي من عالم الأمر كما إن الأجساد من عالم الخلق، وكما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[5].

غير أن الشيرازي يلفت إلى أمر هام حين يرى أن هذه الوسائط بعنوان الكلمات والأمر والروح متكثّرة الأسماء لكن المسمّى واحد، وذلك لتكثّر الحيثيات، فمن حيث إعلام الحقائق بها من الله يقال لها

(1) سورة الكهف: الآية 109.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، 74 ـ 75؛ الآية 115 من سورة الأنعام.
(3) سورة الشورى: الآية 52.
(4) سورة النساء: الآية 171.
(5) سورة الأعراف: الآية 54.

كلمات، ومن حيث وجوب وجود الكائنات بها تسمى أمر الله، ومن حيث إن حياة الموجودات بها تسمى روحًا ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[1] والتعدد بحسب الآثار المطلوبة منها[2].

خلاصة:

لقد استطاع الشيرازي أن يُحكم التأويل في الوجود بكلّ تجلّياته، على قاعدة أصالته ووحدته التشكيكية الخاصة، واعتبارية الماهيّة، وقد شكّلت المعرفة التوحيدية: الذات والصفات والأفعال، الميدان الأول لتأويل الوجود، لصدور كلّ شيء عنه ورجوعه إليه، إذ العالم فعله، وفعله تجلّي أسمائه وصفاته وهي عين ذاته كما أسلفنا في عينيّة الصّفات للذّات وعدم زيادتها عليها، وهذا هو مذهب مدرسة أهل البيت (ع) عامة الذي يلتزمه الشيرازي.

وقد سعى في تأويله هنا إلى الاستفادة القصوى من الأحاديث التي تعالج مسائل الإلهيات، ومن التراث العرفاني والصوفي، محاولاً التوفيق بينهما حيث وسعه ذلك، وخصوصًا في المتشابهات التي يقع فيها محذور التجسيم والتشبيه.

وفي تأويله للعوالم والنشآت، فقد رسم خارطةً رباعية للوجود، بعد إثباته لتجرُّد عالم الخيال وتوسّطه بين العالمين العقلي والطبيعي.

وقد لاحظنا تكثّف الآيات والروايات، فأجرى مطابقات بينها مستشهدًا بها، ومحاذرًا الوقوع في التطبيق من خلال الاستعانة

---

(1) سورة الإسراء: الآية 85.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص75.

بالأحاديث المؤيّدة للمعنى الذي يقدمه، كما فعل في بحثه عن عالم العقل إثباتًا وتوصيفًا.

وأمّا في تأويل الوسائط فيبدو ما ذكرناه أوضح، وخصوصًا في بحثه عن عالم الملائكة ومراتبها ووظائفها، حيث بدا بحثه دينيًا إلى حدٍّ كبير، وقد ظهر الربط الوثيق لدى الشيرازي بين العوالم والوسائط باعتبار المسانخة اللازمة بينهما.

ويمكن القول إنّ صدر الدين الشيرازي قد أفلح في تقديم منظومة تأويلية متكاملة ومحكمة حول الوجود، لا نكاد نجد لها نظيرًا في أوساط الحكماء والعرفاء السابقين، دون إنكارٍ، كما سبق، لاستفاداته من جهودهم، لكنَّ النَّظم والنَّسق التأويلي الذي قدّمه غير مسبوقٍ بلا شك مضافًا إلى إضافاته الجديدة.

الفصل الرابع

الإنسان والتأويل

تمهيد

أولى الشيرازي عناية فائقة في دراساته للإنسان، كميدان أساسي من ميادين حكمته المتعالية، وبالتالي من ميادين التأويل، فأفرد له سفرًا خاصًا هو السفر الرابع من أسفاره الأربعة، مبينًا خصائص الوجود الإنساني في نشأتيه: الدنيا والآخرة، من منظور فلسفي وعرفاني، ومعالجًا له أيضًا، من المدخل القرآني والروائي. فالإنسان محور وجود عالم الإمكان وأشرف الكائنات، المنزل من عالم القدس، تنزَّل منه عبر درجات الوجود ومراتبه إلى حضيض الهيولى، مستعدًّا لنيل كل كمال لائق بوجوده وصولاً وعودًا إلى موطنه الأصلي.

إن هذا المعنى هو ما يعبر عنه العرفاء بقوسي النزول والصعود، فالإنسان موجود مستكملٌ ومحصّلٌ ومتحرك ما بينهما نحو الكمال الذي فقده عند هبوطه إلى الدنيا.

والإنسان حقيقته في نفسه الإنسانية الناطقة، التي لها خصائص وشؤون لا بد من التعرّف عليها ومعرفة أحكامها، وكيفية تدرّجها نحو

الكمال، وصولاً إلى مرتبة الإنسان الكامل، ومعادها الذي ترجع إليه:

إن هذا كله يحتّم علينا البحث حول المحاور الآتية:

أولاً: الإنسان في قوس النزول.

ثانيًا: الإنسان في قوس الصعود.

ثالثًا: شؤون النفس.

رابعًا: المعاد الجسماني.

أولاً: الإنسان في قوس النزول

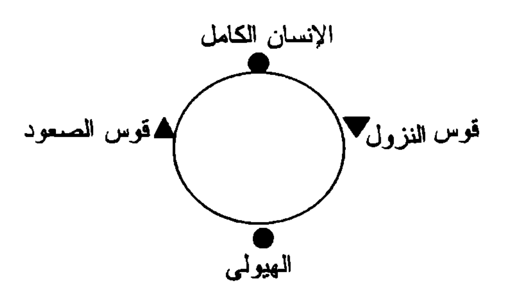
يصوّر الشيرازي العالم الإمكاني بصورة الدائرة التي يمكن ملاحظة نقطتين فيها، إحداهما في ذروة قوس الدائرة الأعلى، والثانية في أسفلها وفي النقطة المقابلة لها، وهاتان النقطتان تمثلان المرتبة الأعلى في الوجود الإمكاني وهي مرتبة الإنسان الكامل والثانية المرتبة الأدنى وهي الهيولى أي المادة الأولى التي لا فعلية لها سوى فعلية محض القوة والاستعداد، ويرتسم قوسا الصعود والنزول المتحركان بين هاتين المرتبتين. يقول الشيرازي:

«.. وكأنَّ العالم كله دائرة انعطف آخرها إلى أولها إحدى قوسيه: نزولية والأخرى صعودية، ولها نقطتان إحداهما نهاية أوليهما وبداية أخريهما وهي الهيولى، والثانية بالعكس، وهو الإنسان الكامل، روح العالم ومظهر اسم الله وخليفة الرحمن، كما قيل:

ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد»[1].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص108.



إنَّ تنزّل الإنسان، ونقصد به الإنسان الكامل، في قوس النزول كحقيقة من عند الحق تعالى يعني أن له وجودًا سابقًا في تلك النشأة الأولى وهي عالم الوحدة، وتنزّله منها إلى العالم المادي يقتضي التلبّس والتحقّق بكل مراتب الوجود النزولية، وهو ما يستلزم في الصعود وطريق العودة أن يمرّ على هذه المراتب كلّها للتحقّق بها والعروج عليها، إذا كان الإنسان من أهل الكمال الأتمّ، وإلا فإنه يقف عند المرتبة التي وصلها في الصعود أو يهوي إلى الحضيض[1].

ويشير الشيرازي إلى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾[2] ليدلّل على أنّ بدء الخلق بإخراجهم من مكمن الإمكان إلى عالم الأرواح، ثم يهبطهم المولى تعالى من عالم الأرواح إلى عالم الأشباح «عابرين على الملكوت الأعلى والأسفل من النفوس السماوية والأرضية، مارّين على الأفلاك والأنجم والأثير والمواد والماء والأرض إلى أن يبلغوا إلى أسفل السافلين والهاوية المظلمة، أعني الهيولى والبحر المظلم والقرية الظالم أهلها، وهي نهاية تدبير الأمر على ما قال: ﴿يُدَبِّرُ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص365.

(2) سورة الروم: الآية 27.

﴿ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾[1]، ثم تقع الإعادة في باب الإنسانية بجذبات العناية إلى الحضرة الإلهية من حيث وقع النزول، مارًا على المنازل والمقامات التي كانت على ممرّه بقطع التعلّق عنها وترك الانتفاع بها»[2].

ويرى الشيرازي أن الإنسان، بعد تحقّق صورته البشرية ووجوده الفعلي الإنساني، قد هبط من العالم الأعلى والجنة التي كان فيها آدم (ع) وزوجته حواء، فهبط منها مارًّا على كل الطبقات ما بين الجنة الإلهية والأرض لقوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[3]، ولذا لا بدّ له في قوس الصعود من أن يعرج على كل درجة درجة، فصعود الإنسان بسبب كماله النوعي أو الشخصي إلى طبقات ملكوت السماوات مما لا بدّ من وقوعه في السير الرجوعي إلى ربّه كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[4]»[5].

ولذا، من الطبيعي أن تكون النتيجة، وفق هذه الرؤية لمنشإ الإنسان، أن قوى العالم قد اجتمعت فيه، ليكون كالمختصر من الكتاب والموجز منه، لأن المختصر هو الذي قلَّ لفظه واستوفى معناه، وهكذا هو حال الإنسان في مقابل العالم. يقول الشيرازي:

---

(1) سورة السجدة: الآية 5.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص107.

(3) سورة الأعراف: الآية 24.

(4) سورة الأنعام: الآية 75.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص359.

«قد جمع الله فيه قوى العالم وأوجده بعد وجود الأشياء التي جمعت فيه، قال تعالى تنبيهًا على ذلك: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾[1]، فإنه تعالى أوجد فيه بسايط العالم ومركباته وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومكوناته، فالإنسان من حيث إنه جمع فيه جميع ما وجد في العالم من أقسام الجواهر والأعراض والبسائط والمركبات والأرواح والأجسام، هو العالم...»[2].

ونلاحظ هنا أن هذه الرؤية التي تقرّر اجتماع مراتب العالم وحقائقه في الإنسان؛ بل اجتماع العوالم كلها في هذا الكائن الأشرف هي مسلّمات الفكر الصوفي والعرفاني[3].

فالإنسان إذن، هو العالم الصغير المطابق للعالم الكبير في مراتبه وحقائقه، ففي العالم الكبير نجد العناصر الطبيعية والمعادن والنبات والحيوانات، وهي كلها في الإنسان، ففيه أشياء كالعناصر، لجهة ما فيه من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإليه أشار بقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾[4]، أي مختلطة من قوى أمور مختلفة، كما إن فيه شيئًا من المعادن والجبال من جهة عظامه وأعضائه، وفيه شيء كالنبات من جهة غذائه ونموه وتولّده، وفيه شيء كالبهيمة من حيث ما

---

(1) سورة السجدة: الآية 7.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص134؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص119.

(3) انظر على سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص159؛ قارنه بـ: محمد بن علي (ابن عربي)، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، رسالة عقلة المستوفز، ج2، ص125.

(4) سورة الإنسان: الآية 2.

يحسّ ويلتذّ ويتألم ويشتهي ويغضب، وفيه شيء كالسباع وشيء كالشيطان من حيث الغواية، وشيء كالملائكة من حيث معرفة الله تعالى وعبادته وتسبيحه وتقديسه، وشيء كاللوح المحفوظ لقوة حفظه لمدركات الأشياء[1].

وعلى الرغم من هذه الميزة الكونية للإنسان، فإن المجيء إلى الدنيا هو نزول من الكمال إلى النقص وسقوط من الفطرة الأولى، في حين أن الصعود هو عود إليها، واستعادة للكمال المفقود، ويدلّل الشيرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[2].

فالبدء هو غروب النور في قوس النزول، والإعادة هي ليلة القدر، والرجوع هو القيامة[3].

إن كل ما يوجد في العالم وسلسلة الأكوان، قد خلقها الله تعالى لأجل الإنسان وسخّرها له. فكان هو العلّة الغائيّة لوجودها. وهذا ما يرى الشيرازي أن الآيات القرآنية ترشد إليه، فنجده تعالى يقول في باب المعادن والجماد: ﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥٓ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[4]، وقال تعالى في باب النبات: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ﴾[5]، وقال في باب الحيوان: ﴿وَٱلْأَنْعَٰمَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص135.

(2) سورة الروم: الآية 11.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص167 ـ 168.

(4) سورة النحل: الآية 13.

(5) سورة إبراهيم: الآية 32.

﴿وَمَنَٰفِعُ وَمِنۡهَا تَأۡكُلُونَ * وَلَكُمۡ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسۡرَحُونَ﴾[1]، ثم قال تعالى مشيرًا إلى تسخير الكل: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعًا﴾[2].

فظهر من ذلك أن الإنسان، والمقصود هنا الإنسان الكامل، هو «غاية جميع الأكوان وثمرة وجود الأفلاك والأركان»[3].

ويسعى الشيرازي في هذا السياق إلى أن يتأوّل آية النور بالإنسان المؤمن المتفكّر الذي هو صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته، مستعينًا بقراءة عبد الله بن مسعود، فـ (مثل نوره) أي قلب المؤمن، والمشكاة هي البدن والزجاجة هي الروح الحيواني التي بمنزلة المرآة الصافية القابلة لصور المحسوسات، التي هي عكوس صورها الحقيقية في عالم المثال، والزيت هو القوة القدسية، وهي أفضل أنواع العقل الهيولاني، أول درجة النفس الناطقة، والشجرة المباركة هي القوة الفكرية، أفضل أنواع القوة الخيالية التي إذا قويت صارت متفكّرة[4].

1 ـ الإنسان الكامل

تمثل نظرية الإنسان الكامل أساسًا في الرؤية الفلسفية عند العرفاء والمتصوفة، وهي نظرية لها حضور في كلمات متقدمي الصوفية كالشيخ

---

(1) سورة النحل: الآيتان 5 ـ 6.

(2) سورة الجاثية: الآية 13.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص358؛ ومحمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص124 ـ 125.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص34؛ انظر: (سورة النور: الآية 35).

محيي الدين بن عربي وتلميذه صدر الدين القونوي، إلا أن المجلّي لها بصورة علمية مستقلة هو عبد الكريم الجيلي (ت 805هـ.ق) في كتابه: «**الإنسان الكامل**». وقد رأينا أنه يمثّل ذروة القوس الأعلى في مراتب الوجود.

فالإنسان الكامل بنظر الشيرازي خليفة الله في أرضه، ومثال نور الله في سمائه، وإذا كانت الموجودات التفصيلية هي مظاهر أسماء الله تعالى، فأجناس العالم وأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها وغير ذلك وسائر المقولات هي مظهر الأسماء الجنسية والنوعية والجوهرية والعرضية، وغيرها من الأسماء الإلهية، فكذلك في الإنسان الكامل والمظهر الجامع الذي يوجد فيه جميع ما يوجد في عالم الأسماء ومظاهر الآفاق وكل حقائق المظاهر الإلهية مجتمعة في مظهر اسم الله الأعظم الذي هو الإنسان الكامل[1].

ويجد الشيرازي في الإنسان الكامل «مثالاً له تعالى ذاتًا ووصفًا وفعلاً، ومعرفة هذه الفطرة البديعة والنظم اللطيف، والعلم بهذه الحكمة الأنيقة والأسرار المكنونة فيها، سرٌّ عظيم من معرفة الله؛ بل لا يمكن معرفته تعالى إلا بمعرفة الإنسان الكامل»[2]، في إشارة إلى الحديث المشهور: «من عرف نفسه عرف ربه».

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص371 ـ 372.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص381؛ قارنه بما ذكره الشيخ محي الدين بن عربي حول الإنسان الكامل وأنه على صورته تعالى؛ (محمد بن علي (بن عربي)، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، عقلة المستوفز، ج2، ص74).

إن هذا الإنسان، والحال هذه، المهتدي بنوره تعالى هو أشرف الخلائق وأبدعها في عالم الإمكان، وقد اصطفاه الخالق، وكانت بدايته منه ومنتهاه إليه، وقد باشر الحق إيجاده بنفخة فيه من روحه، فكان متعلّق الإرادة الإلهية ومحكوم القدرة الربّانية، والمتحقّق فيه المراتب الإلهية والكونية، وقد أخذ في كل مرتبة الصورة التي تناسبه بعد أن نال منها نعمة من النعم. ويشير الشيرازي بعد ذلك إلى الفرق بين الإنسان الذي باشر الله تعالى خلقه بيديه والنفخ بنفسه فيه من روحه المستلزم لمعرفة الأسماء كلها وسجود الملائكة، وبين خلقه تعالى بيد واحدة أو بواسطة من شاء من خلقه، وقد جاء في الحديث النبوي: «أن الله خلق آدم على صورته»، وفي رواية أخرى: «على صورة الرحمن»، وقال (ص) أيضًا: «الإنسان أعجب موجود خُلق»[1].

إن الإنسان الكامل، بنظر الشيرازي، مظهر جامع للأكوان، ووجوده هو صورة السموات والأرض من حيث امتداد هذا الوجود في كل المراتب. ويمكن تمثيل ذلك كما قال الإمام علي (ع): «ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم، والمارقة من السماء العليا أعناقهم، والخارجة من الأقطار أركانهم، والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم، ناكسة دونه تعالى أبصارهم متلفّعون تحته بأجنحتهم، لا يتوهمون ربهم بالتصوير، ولا يخرجون عليه تعالى صفات المصنوعين ولا يحدّونه بالأماكن ولا يشيرون إليه بالنظائر»[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج1، ص140 ـ 142؛ قارنه بـ: محمد بن إسحاق القونوي، **إعجاز البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص292 ـ 293.

(2) المصدر نفسه، ج3، ص365 ـ 366؛ انظر: **نهج البلاغة**، الخطبة الأولى.

لكن هذا المظهر الجامع والصورة الكونية هي أشبه بنسخة مختصرة «من عرفها فقد عرف الكل ومن جهلها فقد جهل الكل»[1].

والإنسان الكامل أيضًا هو العبد الحقيقي الذي يعبد الله تعالى في جميع المواطن والمظاهر، كما يعبده بجميع أسمائه وصفاته، وما ذاك إلا لأنه يعرف الحق بجميع المشاهد والمشاعر، «ولهذا سمي بهذا الاسم، أكمل أفراد الإنسان محمد (ص)»[2].

وهذه المعرفة والعبودية الحقّة تحقّق المساوقة بين التصوّر والوجود، فكل ما تتصوّره النفس المنخرطة في سلك المقربين وتتمناه يصير موجودًا. فالإنسان في الدنيا يتصور الشيء ويوجده في مخيلته بوجود ذهني، إلا أن همّته وإرادته في غاية الضعف والقصور، فوجود الشيء المتصوّر كالعدم، وحضوره كالغيبة، وأما في الآخرة، حيث يتخلّص من قيود الإمكان وسلاسل العصيان، يصير الذهن خارجًا، والعلم عينًا، والغيبة حضورًا، فيحضر عند كل ما يهمه ويهواه دفعة واحدة، وهذا مراد قوله تعالى ﴿وَلَهُم مَّا يَدَّعُونَ﴾[3].

وما يريد الشيرازي أن يقوله بعبارة أخرى هو أن للإنسان الكامل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص497 ـ 498؛ انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص191.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج1، ص55؛ انظر: علي زيني، **نظرية الإنسان الكامل بين مذاهب علم النفس وآراء صدر الدين**، ترجمة: محمد عبد الرزاق، كتاب المنهاج، مركز الغدير للدراسات، بيروت، ط1، 1429هـ.ق/ 2008م، العدد 14، ص344؛ حول الإنسان الكامل من وجهة نظر صدر المتألهين: (المصدر نفسه، ص339).

(3) سورة يس: الآية 57؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج6، ص210.

ولاية تكوينية في عالم الإمكان يصيِّر بها ما يهمّه ويريده حقيقة خارجية.

والإنسان الكامل هو العلّة الغائيّة لإيجاد العالم، باعتباره تجلّي الذات الإلهية والمظهر الجامع لما في الأسماء الإلهية. ولذا ينقل الشيرازي عن بعض المحقّقين من العرفاء قوله: «إن الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم وبقائه أزلاً وأبدًا، دنيا وآخرة»[1].

ويحمل الشيرازي، بناءً على ذلك، آيات الخلق والاستخلاف على أنها نزلت في شأن الإنسان الكامل، وهو الإنسان الحقيقي مظهر اسم الله الأعظم، كما نبَّه تعالى الملائكة إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾[2]

وفي جانب آخر من نظرية الإنسان الكامل يشير المتصوفة إلى ما يسمونه الحقيقة المحمدية. والتي تتجلّى بكمالها في الإنسان الكامل آدم (ع)، ثم في الأنبياء والرسل، وآخرهم النبي محمد (ص)، ثم في خلفائه وورَّاثه الذين لا يخلو منهم زمان إلى يوم القيامة[3].

ويذكر بعض المحقّقين في كلمات المتصوفة ولاسيما الشيخ الجيلي «أن الحقيقة المحمدية هي الفرد الواحد ذو المظهر أو الهيكل المركب من ثلاثة أفراد: الروح والنفس والجسد، وكل واحد من هذه الثلاثة عين الآخر من حيث الحقيقة إلا أنه غيره من حيث النسبة. فإن نسب إلى ظاهر الهيكل المحمدي سمّي جسدًا، وإن نسب إلى باطنه سمّي روحًا، وإن

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج5، ص120.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص128؛ الآية 30 من سورة البقرة.

(3) انظر: عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، تمهيد وتحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت ط2، 2005م، ص21 من التمهيد، ص252.

نسب إلى البرزخ الذي هو واسطة بين الجسد والروح سمّي نفسًا»[1].

ويرى الشيرازي أن الحقيقة المحمدية مظهر اسم الله الأعظم، وبما أن الإنسان الكامل أكمل المخلوقات فهو غايتها كما في الحديث القدسي «لولاك لما خلقت الأفلاك»، فيجب أن يكون هو البرهان على سائر الأشياء، وإذا كان برهان الأنبياء في أشياء غير أنفسهم، كالعصا في برهان موسى (ع) والحجر الذي ﴿فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾[2]، فقد جعل تعالى نفس النبي (ص) برهانًا، فبرهان عينه (ص) ما قال «لا تسبقوني بالركوع فإني أراكم من خلفي كما أراكم من أمامي»، وبرهان بصره: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى * لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[3]، وبرهان قوة علمه ما قال علي (ع): «علمني رسول الله (ص) ألف باب من العلم فاستنبطت من كل باب ألف باب»، فإذا كان هذا حال الوصي فكيف حال النبي المعلّم؟! وأما برهان عقله العملي فقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[4]، وكذلك سائر أعضائه وقواه الظاهرية والباطنية: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾[5].

إن كل ذلك يظهر بلا لبس بنظر الشيرازي أن ذات النبي (ص) هي البرهان الأعظم[6]. وهذه النتيجة تلقي الضوء على معنى مقام الشفاعة

---

(1) المصدر نفسه، ص16؛ ص254.

(2) سورة الأعراف: الآية 160.

(3) سورة النجم: الآيتان 17 ـ 18.

(4) سورة القلم: الآية 4.

(5) سورة النجم: الآيتان 3 ـ 4.

(6) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص115 ـ 116؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، 110 ـ 112؛ قارنه بـ: عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، مصدر سابق، ص249، حول أن الإنسان الكامل في العالم العنصري هو النبي محمد (ص).

الكبرى. فالشفيع هو الواقع في سلسلة الإيجاد والعلل الطولية، دون الأمور الخسيسة الاتفاقية العرضية ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾[1]، فالنافع هو المؤثر في وجوده أو كمال وجوده بنحو من السببية، ولذا لا شفاعة إلا بإذنه. فالمأذون بالشفاعة أولاً بالذات ليس إلا الحقيقة المحمدية المسماة في البداية (العقل الأول) و(القلم الأعلى) و(العقل القرآني) عند وجودها الصوري التجرّدي، وفي النهاية بمحمد ابن عبد الله وخاتم الأنبياء عند ظهورها البشري الجسماني، قال (ص): «كنت نبيًا وآدم بين الماء والطين»، و«أنا سيد ولد آدم وصاحب اللواء وفاتح باب الشفاعة يوم القيامة»[2].

إن للنبي الخاتم محمد (ص) عند الشيرازي مقامًا يجاوز كل مقامات الأنبياء ومنازلهم في السموات السبع، دون البلوغ إلى مقام الأفق الأعلى، وقد أخبر النبي (ص) عن ذلك ليلة الإسراء حيث رأى آدم (ص) في السماء الأولى ويحيى في الثانية... إلى أن قال: «ورأيت إبراهيم (ع) في السماء السابعة»، فجازهم جميعًا إلى كمال القرب وغاية الوصول. والفرق بين النبي والولي، كما يراه الشيرازي، أن النبي مستقل بنفسه في السير إلى الله تعالى والوصول إليه، وله في كل مقام حظ بحسب استعداده الأتم، وأما الولي فلا يمكنه السير إلا في متابعة النبي (ص) كما قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾[3]، ويكون حظّه في كل مقام بحسب استعداده وقوة فطرته[4].

---

(1) سورة يونس: الآية 18.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص118.

(3) سورة يوسف: الآية 108.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص53 ـ 54.

ومن مختصّات النبي (ص) مرتبته العظيمة بأن أشهده الله تعالى سجود كل شيء وتسبيحه له[1].

لقد اقتضت الحكمة الإلهية أن تكون شجرة النبوّة نوعًا خاصًا واقعًا بين الإنسان والملك، وفي الحدّ المشترك بين عالمي الملك والملكوت، يشارك كل واحد منهما بوجه. فالأنبياء كالملائكة في اطلاعهم على ملكوت السموات والأرض، وكالبشر في أحوال المطعم والمشرب.. فأبدانهم بشرية وأرواحهم ملكية سماوية، وقد أيّدهم الله تعالى بروح القدس كما قال في عيسى(ع) ﴿وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِۗ﴾[2] وقال في محمد (ص) ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[3].

إن السلطنة الإلهية الواجبة والأزلية اقتضت إظهار الخلق وتدبيرهم، وكذلك الحقائق وحفظ مراتب الوجود، ولا يناسب مباشرة الذات الإلهية القديمة شؤون التصرف والولاية الحادثة، فناسب استخلاف من ينوب عنه تعالى، فهذا النائب له وجهان: وجه إلى جهة الإمداد والفيض عليه، ووجه إلى الحدوث حيث يمدّ غيره بما يفاض عليه، متحلّيًا بجميع الأسماء والصفات وسمّاه (الإنسان) لأجل حصول الأنس بينه وبين الخلق. فله حقيقة باطنية هي الروح الأعظم، وهو الذي يستحق الإنسان به الخلافة ووريده النفس الكلية، وعامله الطبيعة الكلية، وأما صورته الظاهرة فصورة العالم من العرش إلى الفرش، وهو ما يسميه الحكماء بالإنسان الكبير، ويقصدون به العالم. وأما الإنسان البشري، خليفة الله

---

(1) المصدر نفسه، ص81.

(2) سورة البقرة: الآية 87.

(3) سورة الشعراء: الآيتان 193 ـ 194؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص154.

تعالى في الأرض فقط، فهو نسخة عن الإنسان الإلهي الكبير، حقيقته الباطنية الروح الجزئي المنفوخ فيه من الروح الأعظم، والعقل الجزئي والنفس والطبيعة الجزئيتان. وأما صورته الظاهرة ففيها من كل أجزاء العالم جزء كما أوضحنا[1].

ويرى الشيرازي أن سرَّ خلافة الإنسان لله تعالى يجيب على شبهة الملائكة، فلماذا اختصّ الإنسان من بين كل الموجودات ليكون خليفة الرحمن ومسجود الملائكة، مع أنه خلق من التراب أخسّ مراتب الموجودات، فجاوز المعادن والجبال والنبات والحيوان، وصار له نفس ناطقة، ثم تجاوز النفوس ليصير عقلاً محضًا مفارقًا في مقام القرب؟

ويجيب الشيرازي أن «شأن من خلق للنهاية أن لا يمكث في حدود الطريق إليها»، فالموت عن كل نشأة يوجب الحياة في نشأة ثانية فوقها، في حين أن باقي الموجودات وجدت لمقام معلوم لا تتعدّاه. فالإنسان موجود فيه ما بالفعل وما بالقوة، ويجوز له الانتقال من صورة إلى صورة بسهولة ويسر، ويمكنه أن لا يقف عند حد قبل بلوغ الغاية. فضعف الإنسان ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[2]، مقرون لحفظ الله تعالى من البطلان وإعانته للوصول من دار إلى دار، ولذا استعدّ لتحمّل الأمانة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[3]. والأمانة

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص382 ـ 384؛ انظر: المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص108 ـ 109؛ قارن حول استخلاف الإنسان بـ: المؤلف نفسه، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، ج2، ص310.

(2) سورة النساء: الآية 28.

(3) سورة الأحزاب: الآية 72.

هي ذلك النور الذي رشَّه الله تعالى على خلقه الذين كانوا في الظلمة، فمن أصابه النور اهتدى، وقد أصاب بشكل خاص الإنسان الكامل فكانت له الخلافة الإلهية[1].

ويبدو أن النور الذي فسّر به الشيرازي الأمانة هو الفيض الإلهي الأتمّ بلا واسطة وهو الفناء عن كل شيء والبقاء بالله، والإنسان من بين الممكنات مخصوص بذلك، وإنما سميت أمانة لأن الفيض بلا واسطة هو من صفات الحق تعالى وقد حمله الإنسان لا غير لما تقدم من أن سواه غير مستعد لقبوله لتقيده بوجوده الخاص[2].

2 ـ هبوط النفس

يقصد من هبوط النفس سقوطها عن المقام القدسي، الذي أشرنا إليه في ما سبق، إلى مراتب وجودية أدنى، وصولاً إلى تعلّقها بالبدن واحتياجها له.

ويحدّد الشيرازي نوعين من السقوط: الأول هو سقوط النفس عن الفطرة وهو الوجود في الجنة التي كان فيها آدم وحواء (ع) كما حكى تعالى ذلك بقوله: ﴿يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[3]، والسقوط الثاني هو الهبوط منها إلى دار الدنيا لقوله تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا﴾[4]. فسقوط

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج3، ص392 ـ 398.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص160 ـ 161؛ انظر: المصدر نفسه، ص164 ـ 165.

(3) سورة البقرة: الآية 35.

(4) سورة البقرة: الآية 38.

النفس هو خروجها عن الكمال إلى النقص وسقوط عن الفطرة الأولى، والعود في قوس الصعود هو الرجوع إليها[1].

لكن ما هو السبب لهبوط النفس ووقوعها في هذا العالم؟

يعلل الشيرازي هذا الحادث في البداية بالخطيئة التي اكتسبها الإنسان من أبيه آدم (ع) عندما ذاق الشجرة وبدت سوآته كما حكى تعالى بقوله: ﴿فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا﴾[2]، وكان منهيًا عنها، لكن حيلة إبليس انطلت عليه ووصل إلى بغيته بإيصال الأذى إلى آدم.

إن هذه الواقعة قد أكسبت الإنسان نقصًا إمكانيًا في جوهره، وقصورًا طبيعيًا في ذاته[3]. لكنه بعد ذلك يوضح فهمه لها بما لا يبقى معه لبس حول هذه الخطيئة، وأنها ليست معصية بالمعنى الشرعي، وإنما هي إشارة رمزية لحقيقة تكوينية ترتبط بحدوثها في مراتب الوجود النزولية. يقول الشيرازي:

«ثم لا يخفى أن عادة الأقدمين من الحكماء تأسّيًا بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوّزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مداراة مع العقول الضعيفة، وترؤُّفًا عليهم، وحذرًا عن النفوس المعوجة العسوفة وسوء فهمهم. فما وقع في كلامهم أن النفس أخطأت وهبطت فرارًا من غضب الله عليها، فهم وأمثالهم يعلمون أن في عالم القدس لا يتصور سنوح خطيئة أو اقتراف معصية، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص167.
(2) سورة الأعراف: الآية 22.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص112.

الحركات؛ بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلّقها بالبدن، أو كونها بالقوة، فجريمتها الطبيعية نقص جوهرها، وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلاً بالقوة..»[1].

إن هبوط النفس إلى هذا العالم يستلزم وجود نشآت وجودية للإنسان سابقة على هذه النشأة، تقابلها نشآت نظيرة لها بعد هذه النشأة في قوس الصعود. وقد أشار المولى تعالى إلى بعض هذه المقامات السابقة كقوله تعالى عن نشأة الذر: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ﴾[2]. ويفسّر الشيرازي الآية «بأخذ أرواحهم من ظهور آبائهم العقلية، فهي تشير إلى مقام عقلي على نحو تفصيلي لأفراد الناس، بعد وجود أعيانهم في علم الله على وجه بسيط عقلي»[3].

ثانيًا: الإنسان في قوس الصعود

إن المبدأ الذي يحكم قوس الصعود هو التوجّه الفطري لجميع الموجودات إلى الخالق حتى الجماد والنبات والحيوان كما قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾[4]. ويفسّر الشيرازي السجود

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص364 ـ 365؛ انظر حول صدور النفس من المفارق العقلي: المصدر نفسه، ج8، ص396.

(2) سورة الأعراف: الآية 172.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص185 ـ 186.

(4) سورة الحج: الآية 18.

بأنه «سجود فطري ذاتي عن تجلٍّ وقع من قبل الله لهم» فأورثهم حبًّا له وانبعاثًا إلى الخضوع وتقرّبًا إليه بعبادة ذاتية وحركة جبلية نحوه من غير تكلّف. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلطَّيْرُ صَٰٓفَّٰتٍ ۖ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾[1]، وهو أيضًا « سبيح فطري وثناء ذاتي، انبعث عن ذواتهم وبواطنهم التي هي عند ربهم، فيسري حكم السجود الفطري والصلاة الحقيقية والتسبيح الذاتي إلى ظواهرهم وأفعالهم وأظلالهم كما في قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَىٰ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ يَتَفَيَّؤُا۟ ظِلَٰلُهُۥ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَٱلشَّمَآئِلِ سُجَّدًا لِّلَّهِ وَهُمْ دَٰخِرُونَ﴾[2]»[3].

وفي تحليله لهذه الحركة الفطرية لمعرفة منشئها ومبدئها، لأن كل حركة لا بدّ لها من محرك، يجد الشيرازي أن الشوق هو مبدأ كل الأشياء نحو الخالق، ولذلك لا تملّ من التسبيح: ﴿فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ لَهُۥ بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْـَٔمُونَ﴾[4].

فمبدأ حركتهم ليس قوة جسمانية أو غاية حيوانية شهوية أو غضبية؛ بل هو التشوّق إليه تعالى، وهو أمر متمكّن في الذات، وهذا يعني أن العالم كلّه واقع في طريق العبودية والخضوع، ما خلا الكائن الذي له قوة الفكر وسلطة الوهم والغواية، فيمكن معها أن يخالف، وليس سوى النفس الإنسانية، أما أبدانها فهي كسائر أجزاء العالم في التسبيح والعبودية الذاتية، ويدلّ على ذلك، بنظر الشيرازي، أنها تشهد على

(1) سورة النور: الآية 41.
(2) سورة النحل: الآية 48.
(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص80 ـ 81.
(4) سورة فصلت: الآية 38.

نفوسها يوم القيامة، كالجلود والأيدي والأرجل والألسنة والسمع والبصر وجميع قواها[1].

إن نقطة البداية في قوس الصعود والعود هي القوة الهيولانية، التي هي أمر عدمي أشار إليها تعالى بقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾[2].

فيتكوَّن الإنسان في أول الأمر من جماد ميّت: ﴿وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ﴾[3].

وهو التراب والطين والصلصال ونحوها، ثم يصير في المرحلة الثانية نباتًا أي جسمًا ناميًا، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[4]، وذلك قبل أن يصير نطفة وعلقة ومضغة، ليدخل النشأة الحيوانية: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[5]، ثم النشأة الإنسانية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[6]، أي أنه يقع حينئذ بين عالمي الملك والملكوت وبين قوتين: قوة العقل وقوة الشهوة، وهذا معنى: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، فالغالب على الناس قوة الشهوة والميل إلى الدنيا[7].

ويرى الشيرازي أن العناصر المادية إذا صفت وامتزجت بنحو من الاعتدال الشديد، وسلكت طريق كمالها، استحقّت إفاضة النفس الناطقة

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص81 ـ 82.
(2) سورة الإنسان: الآية 1.
(3) سورة البقرة: الآية 28.
(4) سورة نوح: الآية 17.
(5) سورة الإنسان: الآية 2.
(6) سورة الإنسان: الآية 3.
(7) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص135 ـ 136.

عليها، لتستخدم سائر القوى النباتية والحيوانية، وهي قوة روحانية تدرك الكليات العقلية بذاتها، والجزئيات الحسّية بقواها وآلاتها، وتتصرّف في المعاني وتسلك إلى الله تعالى. وقد عبّر القرآن عن هذا الامتزاج المعتدل بالتسوية فقال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[1]. فالنطفة الإنسانية حينما تستوي وتعتدل تستحق نفسًا تدبّرها، وتفاض عليها الروح البشرية من الجواد الحق[2].

والتسوية بنظر الشيرازي على نوعين، إحداهما أشرف من الأخرى: أما الأولى فهي ما يحصل بها الإنسان البشري، لتفاض عليه النفس، وهي تسوية للبدن، والثانية، وهي الأشرف، يحصل بها الإنسان الملكي بواسطة فيضان الروح الإلهي على نفسه، فهي تسوية للنفس كما قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[3]، وقوله أيضًا في إشارة إلى مبادئ أطوار الخلقة ونهايات كمالها: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ﴾[4]، وهذه التسوية المشار إليها في الآية قد وقعت من فعل الله تعالى بعد خلق الإنسان ونسله، وأما الروح المنفوخ المضاف إليه تعالى فهو الروح الأمري الذي من عالم الأمر[5].

لقد أشار القرآن الكريم إلى تكوين الإنسان في مواضع عدة مبيّنًا

(1) سورة الحجر: الآية 29.
(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص513 ـ 514؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص123.
(3) سورة الشمس: الآيتان 7 ـ 8.
(4) سورة السجدة: الآيتان 7 ـ 8.
(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص130 ـ 131.

العناصر التي أوجدها الله تعالى منها، والمراحل التي اجتازها في عملية الخلق العنصري.

فقد اقتضت الحكمة الإلهية أن تمرّ خلقة الإنسان في سبع درجات:

الأولى: التراب الذي هو مبدأه الأول فقال تعالى: ﴿خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ﴾[1].

والثانية: درجة الجمع بين التراب والماء وهي الطين: ﴿مِّن طِينٍ﴾[2].

والثالثة: درجة الطين المتغيّر بالهواء أدنى تغير وهي الحمأ: ﴿حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾[3]

والرابعة: درجة الطين المستقر على حالة من الاعتدال الصالحة لقبوله الصورة وهي: ﴿مِّن طِينٍ لَّازِبٍ﴾[4].

والخامسة: درجة الصلصال وهو الطين المسنون الذي تسمع فيه صلصلة: ﴿مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ﴾[5]، فيصير كالخزف بفعل تأثّره بالنار، وتحصل في الإنسان أثر من الشيطنة، وهو ما أشار تعالى إليه بقوله: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ * وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾[6].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 59.
(2) سورة السجدة: الآية 7.
(3) سورة الحجر: الآيات 26 و28 و33.
(4) سورة الصافات: الآية 11.
(5) سورة الرحمن: الآية 14.
(6) سورة الرحمن: الآيتان 14 ـ 15.

والسادسة: درجة التسوية والنفخ: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1].

والسابعة: درجة تكميله بالعلوم والمعارف كما نبَّه تعالى بقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[2].

ويتبيّن لنا مما تقدّم أن وجود الإنسان لم يحدث إلا بعد استيفاء طبيعته كل درجات الأكوان والنشآت، وهذا الوجود هو أول درجات الإنسانية التي يشترك فيها أفراد الناس، ليبدأ بعدها الارتقاء باعتبار القوة والاستعداد فيه لمجاورة الملكوت الأعلى[3]. إن النفس في أول نشأتها صورة جسمانية تحتاج إلى مادة ما في وجودها، وهي النطفة الإنسانية جنينًا؛ بل إن الجسم الإنساني كلَّه في تجدّد مستمر في خلاياه وأنسجته، وهو ما يوضح لنا كيفية تعلّق النفس بالبدن، فيقول الشيرازي:

«إن تعلّق النفس بالبدن هو من قبيل تعلّق شيء بشيء بحسب الوجود والتعيين الخارجي أو الشخصي حدوثًا لا بقاءً. فالنفس بحسب بدء تكوُّنها وحدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمة الوجود،تتبدل هويتها بتوارد الاستحالات وتلاحق المقادير. فالشخص الإنساني واحد بحسب هويته النفسية، لكنه ليس كذلك من حيث جسميته بمعنى المادة أو الموضوع»[4].

---

(1) سورة ص: الآيتان 71 ـ 72.

(2) سورة البقرة: الآية 31.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص128 ـ 129؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص118 ـ 119.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص326.

إن إدراك النفس لنشأتها الدنيوية وأنها النشأة الطبيعية، أي الواقعة في عالم الطبيعة بالتدريج، يقودها، بنظر الشيرازي، إلى إدراكها بأنها متوجّهة دائمًا من نشأة أدنى إلى نشأة أخرى، وأنها تنتقل من طور إلى طور، باعتبار أن هذه النشآت والمنازل هي منازل السفر إلى الله تعالى موزّعة على عالمي الدنيا والآخرة، كما يشير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾[2].

ويرى الشيرازي أن القرآن يشير إلى ثلاث نشآت أساسية في قوس الصعود في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3]، «يعني كنتم أمواتًا قبل ولوج الروح الحيواني فيكم كساير النباتات والجمادات، فأحياكم بهذه الحياة الحسّية ثم يميتكم عن هذه الحياة الطبيعية بإفادة الحياة النفسانية الروحانية، ثم إليه ترجعون بحياة أخرى قدسية»[4].

وهذا ما يقتضي أن تكون النفس في سير دائم وحركة وتغيُّر وتبدُّل مستمر، وهو ما لم يلتفت إليه الشيخ الرئيس ابن سينا، الذي ينقل عنه الشيرازي نفيه تبدّل الذات، عندما سأله تلميذه بهمنيار عن ذلك حيث قال: «فلست المسؤول عن ذلك فلم يلزمني جوابك»، فقد فهم منه الشيرازي النفي، ولذلك علّق عليه بأنه ليس بحق، معلّلًا أن للنفس

---

(1) سورة الواقعة: الآية 62؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص184.

(2) سورة الإسراء: الآية 21.

(3) سورة البقرة: الآية 28.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص184.

وجهين أو جهتين بسبب تعلّقها بجنبتي العقل والطبيعة، فمن جهة تعلّقها بالجنبة العالية والجنب الأيمن هي باقية ومستمرة، ومن جهة تعلقها بالجنبة السافلة والجانب الأيسر، فهي متجدّدة سايلة. وهاتان الجهتان ذاتيتان للنفس لا تنفكّان عنها ما دامت نفسيتها، لا عرضيتان. ويستشهد الشيرازي بالوجدان فيرى الإنسان أن الهوية الحاضرة منه غير الماضية وغير الآتية، كما إن القرآن يشهد لهذا المعنى في الكثير من آياته، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا﴾[2]، وقوله: ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾[3]. ويقترب الشيرازي كثيرًا من الشيخ ابن عربي حول جنبتي الإنسان، فالجنبة العالية الباقية والمستمرة هي الوجه من الإنسان نحو الحق، والجنبة السافلة المتجدّدة هي الوجه من الإنسان نحو العالم. والشيخ ابن عربي يرى أن الإنسان برزخ بين العالمين جامع لهما، من خلال نظرية الظاهر والباطن في الإنسان، فظاهره نحو العالم التكويني وباطنه نحو الحق[4].

لقد تقدّم أن العناصر إذا اكتملت في عملية الخلق استحقّت قبول الفيض الرحماني وصارت قابلة لأثر الحياة وهي النفس الحيوانية الشاعرة

---

(1) سورة الانشقاق: الآية 6.

(2) سورة الانشقاق: الآية 9.

(3) سورة مريم: الآية 95؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص555.

(4) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، مصدر سابق، رسالة عقلة المستوفز، ص69؛ حيث يقول (أنشأه برزخًا جامعًا للطرفين.. فكانت مضاهاته للأسماء الإلهية بخلقه ومضاهاته للأكوان العلوية والسفلية بخلقه)؛ انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص160.

المتحركة بالاختيار، ولها حينئذ قوتان: مدركة ومحركة كما قال تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[1].

أما المدركة فمنقسمة إلى ظاهرة هي الحواس الخمس المعروفة، وباطنة هي الحواس الخمس الباطنة للحيوان الكامل وهي: الحسّ المشترك والخيال والمتصرّفة والواهمة والحافظة.

«وأما القوة المحركة فمنها الباعثة بشعبتيها الشهوة والغضب، ومنها الفاعلة لجذب الأوتار وإرخائها، وآلتها الأعصاب المتشعبة بعضها عن الدماغ وبعضها عن النخاع...، وحامل هذه القوى الروح البخاري الساري في البدن والمنبعث من القلب الصنوبري وهو صورة القلب المعنوي»[2].

إن النفس تتّجه في سيرها نحو الكمال بالخروج من المادية إلى التجرّد وإنّما يتمّ ذلك بالإدراك والعرفان[3].

ويشير الشيرازي إلى قوتين مهمتين من قوى النفس على صلة بالمعرفة هي القوة العلاّمة والقوة الفعّالة، «فأما الفعّالة فهي بقوتها العلاّمة تنزع رسوم المعلومات من هيولاها وتصورها، كملك الموت ينزع الأرواح من الأجساد ويصعد بها إلى عالم الآخرة، فيكون ذات جوهرها لتلك الصورة كالهيولى وهي فيها كالصورة، وبقوتها الفعّالة تخرج الصور التي في فكرها وتنقشها في الهيولى الجسمانية كالمادة البدنية، فيكون

---

(1) سورة ق: الآية 21.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص123 ـ 124.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص136، حول مراحل الوصول إلى مرتبة الإنسان النفساني بالفعل.

الجسم عند ذلك مصنوعًا لها، آلة في سائر أفاعيلها»، وأما القوة العلاّمة فبها تقبل النفس صور المعارف والمعقولات لتصبح فيها بالفعل[1].

وبتعبير آخر، إن الإنسان بقوته العلاّمة يدرك التصورات والتصديقات ويعتقد بما هو حق وما هو باطل، ويسمى العقل عقلاً نظريًا، وبقوته الفعالة يستنبط الصناعات الإنسانية، ويعتقد ما هو جميل أو قبيح وما يترك وما يفعل، ويسمى العقل عقلاً عمليًا، ويتأوّل الشيرازي مرة أخرى قوله تعالى: ﴿وَجَآءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّعَهَا سَآئِقٌ وَشَهِيدٌ﴾[2]، أي العقلين النظري والعملي.

ويشير الشيرازي إلى أن الإنسان وبفضل الله تعالى عليه يرجع من أدنى المراتب إلى أعلى مراتب العقل النظري وهي: العقل الهيولاني ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد، وكذلك بالاستعمال للعقل العملي من تهذيب الظاهر بالشريعة، ثم تهذيب الباطن وتطهير القلب ثم تنويره بالصور العلمية والمعارف الحقة، ثم بفناء النفس عن ذاتها وعدم التفاتها إلى غير الله تعالى[3].

ويرى الشيرازي أن كمال النفس الإنسانية وتمامها هو في وجود العقل الفعّال لها، وصيرورتها إيّاه واتحادها معه، فإن الغاية للشيء ما يصح وجودها له، وما لا وصول لشيء إليه لا يكون غاية وعلّة تمامية لذلك الشيء.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص514.

(2) سورة ق: الآية 21؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص515، وتأويل الآية هنا يخالف تأويله السابق لها فليلاحظ.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص517 ـ 523.

والبرهان على وجود العقل الفعَّال أن النفس الإنسانية في أول تكوّنها هي أمر بالقوة بالنسبة إلى العاقلية والمعقولية، وإن كانت في نفسها وجودًا بالفعل، ثم تصير عقلاً بالفعل. فلا شك في أن ثمة ما يخرجها كذلك، فإذا لم يكن جوهرًا عقليًا كاملاً فهو: إما جسم أو نفس أي عقل بالقوة، والجسم أخسّ من النفس، فلا يعقل أن يكون الخسيس مكمِّلاً للشريف، والنفس عقل بالقوة فتحتاج إلى مخرج له عن القوة إلى الفعل حتى يخرج غيره كذلك، فيلزم التسلسل أو الدور، فتعيّن وجود عقل تام بالفعل، وهو وجود نوري وجوهر قدسي، تتنوّر به النفوس وتصير بالاتصال به عقلاً كاملاً بالفعل[1].

أما كيف تتَّحد النفس مع العقل الفعّال، فيعتقد الشيرازي أن للنفس الإنسانية شؤونًا ذاتية وتحوّلات جوهرية. فالعوالم والنشآت متعددة ومتخالفة، ولكل نشأة وعالم صورة خاصة قضت العناية الإلهية أن تكون ثمة نشأة جامعة يسافر بها الإنسان من الدنيا إلى البرزخ ثم إلى الآخرة، وله قوة لطيفة هي العقل بالقوة، تناسب بذاتها الوحدة العقلية، وهي العقل الفعَّال، كما رتّب له قوة جسمانية مادية تناسب الكثرة المادية أو الجسمانية. وهكذا تكون الوحدة العقلية للنفس بالقوة والكثرة الجسمانية بالفعل، فإذا قويت النفس واشتدت وبلغت فعليَّتها، غلبت عليها جهة الوحدة، فصارت عقلاً ومعقولاً. فللنفس الإنسانية حركة في ذاتها تتجه من هذه النشأة إلى نشأة الآخرة: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص579؛ انظر: المصدر نفسه، ص517 ـ 522.

(2) سورة الواقعة: الآية 62؛ انظر: المصدر نفسه، ص581.

وفق هذا المنظور الفلسفي والعرفاني لقوس الصعود، يرى الشيرازي أن الموت، الذي هو مفارقة الروح للبدن العنصري، هو عود إلى الأصل والكمال الذي هو الغاية. فالموت هو آخر منزل من منازل الدنيا، وأول منزل من منازل العقبى. ولأجل هذا قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي ٱلْقُبُورِ﴾[1].

إن كل موجود في عالم الإمكان محكوم لمبدإ الرجوع والعود إلى الله تعالى والانتهاء إلى اليوم الإلهي الواحد للجميع، والفرق بين موجود وآخر في ذلك أن طريق العود لبعض الموجودات أقصر أو أطول من بعض آخر بحسب تعدّد النشآت.

ويسمّي الشيرازي الموت القيامة الصغرى فمن مات قامت قيامته، وهي نظير القيامة الكبرى، ومفتاح معرفة ذلك هو معرفة النفس[2]. ومقصود الشيرازي من اليوم الإلهي الموعودة به كل الموجودات، هو ما يمكن، ولو بتسامح، أن نسميه الزمان أو الآن الكلي الحاوي لجميع الأوقات والأزمنة والآنات، فهي فيه آن واحد، وفي هذا الآن الواحد الكلي تقع كل النهايات، تمامًا كما كانت جميع البدايات قد بدأت من بداية واحدة، تشعّبت عنها كل البدايات ومن مبدإٍ واحد تشعّبت عنه كل الآثار[3].

(1) سورة الحج: الآيتان 6 ـ 7؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص185؛ انظر: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص627.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص631 ـ 632.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص174 ـ 175.

ثالثًا: شؤون النفس

1 ـ طبيعة البحث

يجدر الإلفات أولاً إلى أن المعروف بين الفلاسفة والحكماء، قبل صدر الدين الشيرازي، أن مباحث النفس هي جزء من مباحث الطبيعيات، حيث يبحثون عن الأجسام وأحكامها، ثم النفوس الأرضية والسماوية والحركات الواقعة فيها، كما فعل الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا[1].

لكن الشيرازي نقل البحث حول النفس إلى قسم الإلهيات بالمعنى العام، باعتبار أنها من أقسام الموجود الذي يبحث عن ثبوته ثم عن ماهيّته وأحواله وأحكامه.

ولذا ذكر بعض المحقّقين موضحًا طبيعة البحث عن النفس «أن البحث عن النفس فلسفيًا يغاير البحث عنها علميًا. فالبحث الفلسفي عنها من أجل كونها من أقسام الموجود، يشك أولاً في وجودها، ثم يقام البرهان على وجودها وتكلم عن تفسيرها وبحث عن أحوالها العامة المشتركة بين أقسامها، شأن الأبحاث الفلسفية، ويختم فيها بالأحوال العامة للنفس الإنسانية. والبحث عن النفس علميًا بحث عن ميزاتها وخواصها بعد افتراض وجودها، وقد يصير علم النفس علومًا متعدّدة إذا بحث في العلم عن خاصّة خواصها وجانب من أحوالها»[2].

---

(1) انظر: على سبيل المثال: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج2، قسم الطبيعيات، النمط الثالث وتكملته، حيث بحث حول النفس وحركاتها.

(2) رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، ص302، الهامش (1).

وقد اعتبر المحقّق الميرداماد مبحث النفس مشتركًا «بين العلمين الطبيعي والإلهي، فيبحث في العلم الطبيعي عنها من حيث إنها حال البدن الجسماني نزولاً وهبوطًا، وفي الإلهي عن حال جوهرها المجرّد عروجًا وصعودًا»[1].

أما الشيرازي فإنه بعد أن يبيّن إضافة النفس إلى البدن وأنه يؤخذ في حدِّها لكونه داخلاً في تقدّم وجودها، يقول: «فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن، ولهذا عُدَّ علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة في أحوال المادة وحركاتها، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها، مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية، يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدإٍ آخر ويستأنف علمًا آخر غير هذا العلم الطبيعي»[2].

2 ـ أهمية معرفة النفس

يعطي الشيرازي لمعرفة النفس أهمية فائقة، لأنها تمثّل المركز والمحور الرئيس للمعرفة الشمولية، بمعنى أنها المدخل لمعرفة كلِّ ما عداها. ويرجع هذا بالدرجة الأولى إلى حقيقة النفس الجامعة، التي تقدّم أنها مجمع حقائق الوجود بعالميه الإلهي والتكويني، ومرآة هذه الحقائق.

ولذا يرى الشيرازي أن في معرفة النفس اطلاعًا على أمور كثيرة:

منها: أن النفس، باعتبارها مجمع الموجودات، من عرفها فقد عرف

---

(1) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص297، نقلاً عن: (**الجذوات**) للمولى محمد باقر الداماد الحسيني.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص10.

الموجودات كلِّها، ولذلك قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾،[1] وينبِّه الشيرازي على أنّ هذا اللون من المعرفة الآفاقية التي مبدأها النفس تقطع الطريق على إنكار البعث والمعاد الذي هو لقاء الله تعالى، وقد قال تعالى أيضًا: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[2]، وقال أيضًا: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[3].

ومنها: أن من عرف نفسه عرف العالم، ومن عرف العالم صار في حكم المشاهد لله تعالى، لأنه خالق السموات والأرض، فلا يكون جاهلًا كافرًا، ممن وبّخه الله تعالى لجهله فقال: ﴿مَّا أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾[4]. ويتابع الشيرازي بيان فضل معرفة النفس فيرى أيضًا أن في معرفتها بما هي موجود روحاني معرفة للعالم الروحاني، ومعرفة لأعدائها الكامنين فيها، ومعرفة لكيفية سياستها لتصير من خلفائه تعالى في أرضه، كما إن في معرفتها معرفة الحقيقة. إن عيوب الآخرين موجودة لديها، فلا يكون الإنسان عيَّابًا ولمَّازًا ونمَّامًا؛ بل يشتغل بعيوبه كما دعا له النبي (ص): «رحم الله من أشغله عيبه عن عيب غيره»، ولا شك في أن هذا بعد أخلاقي هام من أبعاد معرفة النفس[5].

---

(1) سورة الروم: الآية 8.

(2) سورة فصلت: الآية 53.

(3) سورة الذاريات: الآيتان 20 ـ 21.

(4) سورة الكهف: الآية 51.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص131 ـ 132.

غير أن أهم المعارف التي تؤدّي إليها معرفة النفس على الإطلاق هي معرفة الله تعالى، وقد روي أنه ما أنزل الله كتابًا إلا وفيه «اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربّك»، وقد روي عن رسول الله (ص) حديث قدسي مشهور «من عرف نفسه عرف ربه». ويورد الشيرازي ثلاثة تأويلات للحديث:

«**أحدها**: أن بمعرفة النفس يتوصّل إلى معرفة الرب، كقولك: اعرف العربية تعرف الفقه، أي بمعرفة العربية يتوصّل إلى معرفة الفقه، وإن كان بينهما وسائط.

والثاني: أنه إذا حصل معرفتها حصل بحصول معرفتها معرفة الله بلا فاصل، كقولك: بطلوع الشمس يحصل الضوء مقترنًا بها وبطلوعها، غير متأخر عنها بزمان.

والثالث: أن معرفة الله ليست تحصل إلا أن تعرف النفس، لأنك إذا عرفتها على الحقيقة تعرف العالم، وإذا عرفت العالم تعرف الحق تعالى». ثم أضاف:

«وفيه وجه رابع وهو أنك إذا عرفت النفس فقد عرفت الرب، وهذا هو الغاية في معرفته، لا يمكن لك فوق هذه المعرفة، وإليه الإشارة بما قال علي (ع):

[إن العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبية، ثم تنفس الصعداء وأنشأ يقول:

كيفية النفس ليس المرء يدركها   فكيف معرفة الجبار في القدم

هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعًا   فكيف يدركه مستحدث النسم]،

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾[1]، تنبيه على أنهم لو عرفوا أنفسهم لعرفوا الله، فلما جهلوه دلَّ جهلهم إياه على جهلهم أنفسهم»[2].

3 ـ تعريف النفس وماهيتها

يُعرِّف الشيرازي النفس من منظور عرفاني بأنها «نور من أنوار الله المعنوية، من الله مشرقها، ومغربها إلى هذا القالب المظلم»، وفي نص آخر «جوهرة روحانية حيّة بذاتها، فإذا قارنت جسمًا من الأجسام صيَّرته مثلها»[3]، أي صار الجسم جوهرة حيّة أيضًا.

وأما بحسب اصطلاح الحكماء فهي «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما يدرك الأمور الكلية ويفعل الأعمال الفكرية». وهذا التعريف هو المنقول عن أرسطو صريحًا في كتابه (النفس)، وتبعه عليه مشائية الإسلام كالشيخ ابن سينا وغيره[4]، وقد أخذ الشيرازي بهذا التعريف الأرسطي[5]، مضيفًا التوضيحات التي تتفق مع آرائه في حكمته المتعالية، فالنفس كمال للجسم، والكمال على قسمين: كمال أولي وهو الذي يصير به النوع نوعًا بالفعل مثل الشكل للسيف والكرسي وغير

---

(1) سورة الحشر: الآية 19.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص133 ـ 134.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص514.

(4) للتوسع انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص93 ـ 107.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص514؛ المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص199؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص16.

ذلك. في قبال الكمال الثاني، وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله وانفعالاته كالقطع للسيف، والتمييز والروية والإحساس والحركة الإرادية للإنسان، فإن هذه كمالات ثانوية[1].

كما إن النفس كمال أول لجسم طبيعي وليس لكل جسم؛ بل ما «يصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس والحركة الإرادية»[2].

وهذا يوضح بنظر الشيرازي؛ بل يدلّل، على حقيقة النفس وأنها من سنخ آخر غير المادة، لأن النفس التي تفعل الصور مباشرة في المادة بدون توسّط قوى أخرى، تكون مادية محضة متّحدة الوجود بالمادة ومنقسمة بانقسامها، كالصور الأسطقسية (العنصرية) والجمادية والنارية وغيرها..، وأما النفس التي تفعل الصور في المادة بتوسّط قوة أخرى، فكأن الصور مرتفعة الذات عن المادة، وهو شأن النفس، فلها حظ من الملكوت والتجرّد ولو كان قليلاً[3].

ثم إن النفس مطلقًا، سواء أكانت نباتية أم حيوانية أم ناطقة، هي جوهر. فالجسم في ذاته مما تصدر عنه أفعال الحياة، والحياة صفة مقوّمة له، وهي ليست بواسطة الطبيعة الجسمية بما هي طبيعة؛ بل بواسطة أمر مقوِّم لهذا النوع المخصوص من الجسم، والمقوِّم للنوع الذاتي للجوهر جوهر، وليس سوى الصور النوعية الجوهرية النباتية أو الحيوانية أو الناطقية[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص14.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص16.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص16 ـ 17.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص25 ـ 27.

وقد اتَّجه الشيرازي في «المبدإ والمعاد» اتجاهًا آخر في إثبات جوهرية النفس وأنها ليست جسمانية، وذلك من طريق إثبات تجرّدها، وهو ما لقي تأييدًا واستحسانًا من بعض المحقّقين[1].

4 ـ إنيّة النفس

المقصود من البحث هنا هو إثبات وجود النفس بما هي نفس، أي على ما هو باصطلاح المناطقة مطلب (هل البسيطة). وقد جعله الشيخ ابن سينا أول بحثه في النفس، أي إثبات الشيء الذي يسمى نفسًا. ولا بد من الإلفات إلى أن إثبات وجود النفس غير معرفتها بالكنه، فإن، "معرفة النفس مما لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنة ومشاهدات سرية»[2]، دون المعرفة الفكرية أو الإجمالية.

ويقدّم الشيرازي العديد من الأدلّة والبراهين، بعضها استخدمه قديمًا سقراط وأفلاطون وأرسطو، كالبرهان الطبيعي[3]، الذي نقله الشيرازي في أسفاره، ومفاده:

«إنّا نشاهد أجسامًا تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة، من غير إرادة، مثل الحسّ والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل، وليس مبدأ هذه الآثار المادة الأولى، لكونها قابلة محصنة ليست فيها جهة الفعل

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص280 وما بعدها؛ حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص209.

(2) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص92.

(3) انظر: هاشم علي حسن، **الإنسان عند صدر الدين الشيرازي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430هـ ق/ 2009م، ص45.

والتأثير، ولا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد يوجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار، وهي أيضًا قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإذن في تلك الأجسام مبادٍ [كذا في المصدر] غير جسميتها، وليست هي أجسامًا فيها، وإلا فيعود المحذور، فإذن هي قوة متعلّقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في مباحث القوة والفعل أنّا نُسمي كلَّ قوة فاعلية تصدر عنها الآثار، لا على وتيرة واحدة نفسًا»[1].

وفي برهان آخر بسيط ذكره لإثبات أن النفس الإنسانية جوهر قائم بذاته، يقول:

«أنت لا تغيب عن ذاتك في جميع أوقاتك حتى في حالتي النوم والسكر، وتغيب أحيانًا من أعضائك كلًا أو كل واحد في وقت، فأنت وراء الجميع»[2].

وفي برهان آخر يستدلّ الشيرازي على وجود النفس بإدراك الإنسان لأشياء متضادة لا تجتمع معًا في الجسم كالسواد والبياض، أو متقابلة كتقابل الوجود والعدم، ولا شك في وجودها عندنا لأننا نحكم بها، فليست موجودة إلا في النفس. يقول حول ذلك:

«إن في الإنسان قوة تدرك الأشياء، يمتنع وجودها في الجسم،

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص6.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص212؛ أيضًا ذكره في: **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص394 ـ 395 وقد ذكر غيره أيضًا.

كالضدين معًا مثل السواد والبياض، والمتقابلين مثل الوجود والعدم معًا، ولوجود مثل هذه الأمور في أنفسنا يمكننا أن نحكم بأن لا وجود لشيء منها في الأجسام، لأن الحكم بالشيء على شيء لا بد من وجودهما عند الحاكم بنحو، ولنا أيضًا أن ندرك الحركة والزمان واللانهاية وأشباهها مما استحال أن يكون لها صورة في المواد»[1].

وفي برهان آخر يستدلّ بإدراكنا لأشياء مطلقة وبسيطة لا تقبل الانقسام، فلا يصح أن تكون في الجسم لأنه ينقسم ويلزم أن تنقسم معه بالتبع، فإذن محلها ليس جسمانيًا، وهو النفس. ولذا يقول:

«إنا ندرك الوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي كالجنس العالي والفصل الأخير، ومعلوم أن ما هو في الجسم فهو منقسم»[2].

ويدعم الشيرازي استدلالاته العقلية على إنِّيَّة النفس ووجودها بالشواهد السمعية في الكتاب والسُّنة، حيث يفهم منها أن في الإنسان جوهرًا عاقلاً غير البدن هو النفس.

فمن شواهد القرآن قوله تعالى في حق آدم (ع) وأولاده: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[3]، وفي حق عيسى (ع): ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[5]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿27﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾[6]

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص524.
(2) انظر: المصدر نفسه، ص524.
(3) سورة الحجر: الآية 29.
(4) سورة النساء: الآية 171.
(5) سورة المؤمنون: الآية 14.
(6) سورة الفجر: الآيتان 27 ـ 28.

ويعلّق عليها بأن الرجوع يبتني على الحالة السابقة من وجودها عند ربّها.

وأما الأحاديث فمثل قوله (ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وقوله (ص): «من رآني فقد رأى الحق»، وقوله: «أنا النذير العريان»، وقوله: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني»، فهذه الأخبار مما تؤذن بشرف النفس ومفارقتها عن الأجرام والمواد، وقربها من الباري إذا كملت...

وعن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا جعفر (ع) عما يروون: إن الله خلق آدم على صورته، فقال: هي صورة محدثة مخلوقة، اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه»[1].

5 ـ تجرُّد النفس

يذهب الشيرازي إلى تجرّد النفس سواء أكانت حيوانية أم ناطقة، والفرق بينهما أن النفس الحيوانية لا تتجرّد تجرّدًا تامًّا بخلاف النفس الناطقة.

والوجه في تجرّد النفس الحيوانية أنها تدرك ذاتها على نحو جزئي بقوة الوهم والتخيّل ولذا كان إدراكها إدراكًا وهمانيًا، في حين أن إدراك الإنسان إدراك عقلي[2]. ويعيب الشيرازي على الشيخ الرئيس ابن سينا «أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويّات الوجودية دون الأمور العامة والأحكام الشاملة تبلّد ذهنه وظهر منه العجز وذلك في كثير من

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص527 ـ 528.

(2) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص374.

المواضع»، ثم يذكر جملة منها، من بينها حينما سأله بهمنيار عن الحيوانات هل تشعر بذواتها، وما البرهان عليه إن كان؟ فقال ابن سينا: «يحتاج أن أتفكّر في ذلك، ولعلها لا تشعر إلا بما تحسّ أو تتخيّل ولا تشعر بذواتها، أو لعلّها تشعر بذواتها بآلات. . . »[1].

وتظهر براعة الشيرازي في تحقيق مسائل الوجود وصلتها بالمعرفة في هذه المسألة، فيقول: «وقد علمت في ما سبق من طريقتنا أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيّل بالفعل ليست مادية فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي، لأن ذواتها لها ليست لغيرها، وكلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مرَّ في مباحث العلم، ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية، إذ التجرّد عن المادة أهم من العقلية، والعام لا يوجب الخاص»[2].

ويتبيّن لنا أن الشيرازي يرى تجرّد النفس الحيوانية تجرّدًا غير تام، لأنه بقوة الخيال والوهم، كما تقدم، وليس بقوة العقل.

لقد ذهب أرسطو إلى أن النفس لا تعقل ولا تنفعل بغير البدن، وأن أحوال النفس إنما تصدر عن الموجود المركب من نفس وجسم معًا، وبالتالي لا يمكن بنظره استقلال النفس عن الجسم، وفي المقابل ذهب أفلاطون إلى أن طبيعة النفس مجرّدة وهي قائمة بذاتها من غير حاجة إلى البدن»[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص109 و111.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج9، ص111.

(3) هاشم علي حسن، **الإنسان عند صدر الدين الشيرازي**، مصدر سابق، ص67.

والنفس الإنسانية لها ثلاث مراتب من التجرّد: التجرّد غير التام، والتجرّد التام، والتجرّد فوق التجرّد العقلاني.

أما التجرّد غير التام فهو تجرّد النفس الإنسانية البرزخي في مقام الخيال المتصل. والعديد من براهين تجرّد النفس ناظر إلى هذا التجرّد تحديدًا، وهي الأدلة التي أخذت فيها الأبعاد والمقادير بلا مادة طبيعية[1].

وقد تقدّم أن الشيخ الرئيس ابن سينا قد قال بمادية القوة الخيالية، وعارضه الشيرازي مبرهنًا على تجرّدها[2].

وأما التجرّد التام فهو تجرُّد النفس الناطقة الإنسانية تجرّدًا تامًّا عقليًّا. فهي أولاً ليست بجسم ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار والدليل عليه أنَّ لها «أن تدرك الكلّيات والطبائع من حيث عمومها وكلّيتها، والكلّي بما هو كلّي، أي طبيعة عامة، لا يمكن أن يحلّ جسمًا ولا أن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم به»[3].

وقد ذكر الشيرازي في الحكمة المتعالية إحدى عشرة حجة على تجرّد النفس الناطقة[4]، اعتمد في الأغلب منها على براهين أبي علي بن سينا[5].

---

(1) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص389.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج3، ص475.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص260؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص286 ـ 287.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص270 ـ 302

(5) انظر على سبيل المثال: حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق، ج3، ص244 وما بعدها.

ويسوق الشيرازي برهانًا مشرقيًا، بحسب اصطلاحه، الذي يعني به برهانًا ذوقيًا، ومفاده أن النفس ذات قوة تدرك الصور المثالية والأشباح، والإدراك هو حصول الصورة عند المدرك سواء في ذاته أم في قوة من قواه، وهذه الصور المتخيلة ليست إلا أوضاعًا حسّية تقبل الإشارة، فإذن هي ليست في موضع في هذا العالم؛ بل خارجة عنه، وإنما المواد البدنية مقوّمات إعدادية تهيئ النفوس للعبور من هذا العالم إلى ذاك العالم الآخر الذي هو مرجعها[1].

وكما في سائر بحوثه يحاول الشيرازي أن يؤكد مقولة تطابق الشرع والعقل، فكل ما دلّ عليه العقل نطق به الشرع، و«حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُّنة»[2]. وهذه النصوص من القرآن والسُّنة هي نفسها التي نقلناها في مبحث إنّية النفس، فإنّ إثبات وجودها كان من طريق تجرّدها كما أسلفنا. وينقل الشيرازي مطولاً كلمات الفلاسفة الأقدمين والعرفاء وبعض المتكلمين الدالة على تجرّد النفس[3].

وأما التجرّد الذي فوق التجرّد العقلي، ويسمى التجرّد الأتمّ، فهو بمعنى «أن ليس لها حدّ تقف إليه ومقام تنتهي إليه، أي ليس لها وحدة عددية؛ بل وحدة حقة حقيقية ظلّيّة»[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص509 ـ 510.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص303.

(3) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص307 وما بعدها.

(4) حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص400.

ويرى الشيرازي أنّ مسألة إدراك حقيقة النفس من المسائل المهمة والصعبة التي اختلف فيها الفلاسفة أشدّ الاختلاف، وتوضيحه:

«أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلٌّ له مقام معلوم؛ بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشأة سابقة ولاحقة، ولها في كل مقام وعالم صورة أخرى كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة   فمرعى لغزلان وديرًا لرهبان

وما هذا شأنه صَعُبَ إدراك حقيقته وعَسُرَ فهم هويّته، والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية، ولم يتفطّنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك والتحريك، وهذان الأمران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات»[1].

ويضيف الشيرازي موضحًا مسلك الراسخين في العلم الجامعين بين النظر والبرهان وبين الكشف والوجدان بأن للنفس عندهم شؤونًا وأطوارًا كثيرة، وهي مع كونها واحدة بسيطة لها أكوان وجودية، بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة، وبعضها بعد الطبيعة، كما إنها موجودة قبل الأبدان ومعها وبعدها، وذلك لأن النفس باقية ببقاء سببها التام الذي يبقى أبد الدهر[2].

ويعلّق الحكيم السبزواري على كلام الشيرازي فيوضح أن كل

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص343.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص346 ـ 347.

الشؤون والأطوار «ذاتية للنفس، ففي مقام طبع، وفي مقام نفس، وفي مقام عقل، وفي مقام فانية عن هذه كلّها، باقية بالله، كما أخبر صاحب مقام (لي مع الله) عن نفسه (ص)، فإذًا قد خلقها الله أطوارًا»[1].

6 ـ حدوث النفس

المشهور عن بعض القدماء، كأفلاطون ومن تبعه، أنهم قالوا بقدم النفس الإنسانية. وقد يتأيّد هذا المذهب في الإسلام ببعض الأخبار مثل: «كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين»، وقوله (ص) أيضًا: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف». ويرجِّح الشيرازي أن مقصود هؤلاء ليس التعيُّن الجزئي للنفس وأنه كان موجودًا قبل البدن، فهو واضح البطلان، «بل المراد أن للنفس كينونة أخرى، لمبادي وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، وهي المثل الإلهية التي أثبتها أفلاطون ومن قبله»، فللنفس أنحاء من الكون والوجود بعضها قبل الطبيعة وبعضها عند الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة، كما سبقت الإشارة منه إلى مسلك الراسخين في العلم[2].

وأما أرسطو ومن تأخّر عنه من المشائين وأتباعهم فقد اتفقوا على حدوث النفس، وهذه المسألة هي من جملة المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الحكيمين، ولكلٍّ حجته ودليله، وقد سعى الشيرازي في حكمته المتعالية، كما صرّح إلى توجيه «قوليهما في قدم النفوس وحدوثها على وجه يتوافق مغزاهما ويتحد معناهما»[3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص346، الهامش (2).

(2) انظر: المصدر نفسه، ص331 ـ 332.

(3) المصدر نفسه، ص333.

وقد مال الشيرازي في ابتداء النفس إلى أرسطو من أنها حادثة بحدوث البدن، لا مع حدوث البدن، فحدوثها يتبع حدوث البدن، إذ ليس لها حدوث مستقل ليكون معيّة لحدوث البدن، مستدلًّا على ذلك بأن النفس ظاهرة في التجدّد والاستحالة «من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها، ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة وذاتًا، فلا يلحقها نقصٌ وقصور، ولو لم تكن في ذاتها ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى آلات وقوى، بعضها نباتية، وبعضها حيوانية».

واستدلّ أيضًا بدليل آخر يثبت حدوثها الجسماني فقال:

«لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها، ولم يكن يسنح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثّر، لأن تكثّر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الأجسام والجسمانيات المادية، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والانفعال، فحقّ نوعه أن يكون في شخص واحد، والنفوس الإنسانية متكثّرة الأعداد متّحدة النوع في هذا العالم، كما سيجيء، فيستحيل القول بأن لهذه النفوس الجزئية وجودًا قبل البدن فضلاً عن أن تكون قديمة»[1].

فالنفس عند الشيرازي جسمانية الحدوث وروحانية البقاء عندما تستكمل وتخرج من القوة إلى الفعل، وهو يقول بهذا الصدد مقرّرًا رأيه:

«اعلم أن نفس الإنسان جسمانية الحدوث روحانية البقاء إذا استكملت وخرجت من القوة إلى الفعل. والبرهان عليه: أن كل مجرّد عن المادة لا يلحقه عارضٌ قريب، لما مرَّ وأن جهة القوة والاستعداد راجعة إلى أمرٍ هو بذاته قوة صرفة، ويتحصّل بالعودة المقوّمة له، وما

(1) المصدر نفسه، ص330 ـ 331.

هو إلا الهيولى الجرمانية، فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادة اقترانها بها، هذا خلف، وستعلم بطلان التناسخ، فإذن تكون حادثة»[1].

إن مراده من كون النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء أن النفس في بداية حدوثها تحلُّ في الجسد كحلول الطبائع في الأجسام، ثم تبدأ بالاستكمال إلى أن تزول عن ذاتها الجسمانية وتتنزَّه عنها، ويبقى لها التعلّق بالبدن، أي في مقام أفعالها، فإذا استكملت بالحركة الجوهرية وتصاعدت إلى مراتب الكمال تتجرّد عن التعلّق أيضًا، فتدرك بلا آلة وتفعل بلا آلة؛ بل هي بذاتها درَّاكة وفعَّالة[2].

وبتعبير آخر، فإن للنفس وجودًا حدوثيًا يغاير وجودها البقائي، لأن الأول مادي والثاني مجرَّد. «فإذا ترقَّت وتحوَّلت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجودها وجودًا مفارقًا عقليًا لا يحتاج حينئذ إلى البدن وأحواله واستعداده:

فمثالها كمثال الطفل الذي يحتاج إلى رحم أمه أولاً، ثم يستغني عنه لتبدّل الوجود عليه[3].

7 ـ بقاء النفس

شغلت هذه الفكرة بال الإنسانية منذ القدم، والأرجح أنَّ ظهورها

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، ج1، ص221؛ انظر: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص536؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص310.

(2) انظر: رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، ص321.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص393.

كان مع الأديان السماوية التي أكدَّت على الحياة الآخرة وأنَّ للإنسان معادًا يخلد فيه في النعيم أو في الجحيم، بحسب الأعمال التي اكتسبها في الحياة الدنيا.

وعلى المستوى الفلسفي، فتعتبر الفيتاغورثية من أقدم المدارس الفلسفية التي نقل عنها القول بالخلود، وقصة سقراط وإيمانه بالحياة الآخرة واستمرار النفس وبقائها معروفة في التاريخ اليوناني القديم. وقد سعى أفلاطون للبرهنة على ذلك في محاورة (فيدون)، وأما أرسطو فذهابه إلى كون النفس صورة للبدن قد جعل مسألة خلود النفس صعبة وغامضة.

لقد ذهب فلاسفة الإسلام عمومًا إلى خلود النفس، مع اضطراب في كلام الفارابي. وأما الشيخ الرئيس ابن سينا فقد برهن على خلود النفس في الطبيعيات من (الشفاء) و(النجاة)، وأهم براهينه هو برهان الانفصال الذي ينطلق من علاقة النفس بالبدن. فلو كانت النفس تفسد بفساد البدن لكانت متعلّقة بالبدن إما على نحو التكافؤ، أي هما معًا في الوجود، أو علاقة المتأخّر عنه في الوجود، أو علاقة المتقدّم عليه في الوجود، أي قبله بالذات لا بالزمان، وكلّ الاحتمالات الثلاثة باطلة.

فالنفس لا تعلُّق لها بالبدن ولا تفسد بفساده[1].

وقد أنكر الشيرازي على ابن سينا محاولته التوفيق بين جوهرية النفس وبين كونها صورة للبدن، فإن ذلك مما لا يجتمع، لأنهم صرّحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن وعرَّفوها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي

---

(1) حسين بن علي سينا، **النجاة**، مصدر سابق، ص185.

ذي حياة»، ومثل هذا التركيب يمتنع أن يكون حاصلاً بين أمرين ليس بينهما علاقة العلّية والمعلولية، ويرى أن الحق في كون العلاقة لزومية كمعيّة شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة[1].

لقد استدلّ الفلاسفة على بقاء النفس (الروح الناطقة) بأن أجزاء البدن تتبدّل وتتحلّل، في حين أن المدرك ثابت، فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لبطلت عند التبدُّل، علمًا أن لها علاقة بالروح البخاري المتحلّل والسائل دائمًا، كما أن ما ينعدم إنما ينعدم بسبب زوال شيء من علله وأسبابه، والحال أن النفس لا مادة لها ولا صورة؛ بل صورتها ذاتها، وفاعلها غير قابل للفناء وهكذا غايتها، فلا مضاد لها ولا مزاحم ليبطلها، وأما علاقتها بالبدن فهي علاقة الشوق، وهي إضافة، والإضافة أضعف الأعراض، وزوالها لا يوجب زوال الذات المضافة، وإلا لزم أن يُقوِّم أضعفُ الأعراض الجوهرَ وهو محال[2].

ويقدّم الشيرازي برهانه على خلود النفس وبقائها بعد فساد البدن فيقول:

«إن للنفس الإنسانية مقامات ونشآت ذاتية، بعضها من عالم الأمر والتدبير: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾[3]، وبعضها من عالم الخلق والتصوير: ﴿مِنۡهَا خَلَقۡنَٰكُمۡ وَفِيهَا نُعِيدُكُمۡ وَمِنۡهَا نُخۡرِجُكُمۡ﴾[4]، فالحدوث والتجدّد

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص382.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص144 ـ 145؛ وللتوسع انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص405.

(3) سورة الإسراء: الآية 85.

(4) سورة طه: الآية 55.

إنما يطرآن لبعض نشأتها، فنقول: لمَّا كانت النفس الإنسانية ترقيات وتحولات من نشاة أولى إلى نشأة أخرى كما أشير اليه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَـٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَـٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِـَٔادَمَ﴾[1]، فإذا ترقَّت وتحوَّلت وبعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر يصير وجودها وجودًا مفارقًا عقليًا لا يحتاج حينئذٍ إلى البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إياها يضرّها ذاتًا وبقاءً؛ بل تعلّقًا وتصرّفًا، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي، لأن ذلك مادي وهذا مفارق عن المادة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها ومصيرها إلى المبدإ الفعَّال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء». .[2].

وله برهان عقلي آخر هو أن النفس الصايرة عقلاً هي جوهر بسيط غير جسماني، فلو جاز عليها العدم لكان معقولاً، لكنه غير معقول لأنه يقابل الإيجاد، والإيجاد معقول وهو إفادة شيء شيئًا، وأما العدم فهو رفع الوجود، والشيء إذا كان مركّبًا فانعدامه بزوال تركيبه ونظامه، وأما إذا كان بسيطًا مجرّدًا عن المادة والمكان والحركة والزمان، فكيف يعقل انعدامه مع بقاء مُديمه ومقيمه الذي من آيات ربه الكبرى: ﴿أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[3]، فانعدامه إما لذاته وهو محال، لأن الشيء لا يقتضي عدمَ نفسه، وإلا لم يقبل الوجود؛ بل كان ممتنعًا، مع أنه ممكن، فهذا خلف، وإما انعدامه لغيره وحينئذ إمَّا أنَّ الغير يُعدمه وهو محال لأن المُعدِم هو عدم السبب، لا السبب المُعدِم، لأنّ فعل العدم

(1) سورة الأعراف: الآية 11.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص392 ـ 393.

(3) سورة الروم: الآية 25.

محال، إذ الفعل يتعلق بالشيء، والعدم ليس بشيء، والنتيجة أنّ العدم لعدم السبب، لكن السبب موجود دائمًا وهو الواهب، فهو دائم بدوامه، فثبت بقاء النفس ودوامها[1].

ويذهب الشيرازي من طريق آخر لإثبات خلود النفس من خلال إثبات استحالة الفساد عليها، وينقل براهين الحكماء في المسألة[2].

ويرى الشيرازي دلالة آيات عدة من القرآن على بقاء النفس بعد خراب البدن، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾[3]، و«كان المراد من هذه الحياة هي الحياة العقلية المختصة بالكاملين في العلم فإنهم الأحياء حياة عقلية الساكنون في حظيرة القدس عند ربهم، المرزوقون بالأرزاق المعنوية والأنوار العقلية، ويكون فرحهم أي ابتهاجهم ولذّتهم العقلية بالحكمة، لا بغيرها من اللذات الحسّية والخيالية، وقد وقع التعبير عن الحكمة بـ: ﴿ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ على وفاق قوله: ﴿وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾[4]»[5].

ومنها قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾[6]، فنفى الموت إلا مرة واحدة، وهي حالة تعلّق الروح بالجسد، إذ هي

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص538 ـ 539

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص385 وما بعدها.

(3) سورة آل عمران: الآيتان 169 ـ 170.

(4) سورة البقرة: الآية 269.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص146.

(6) سورة الدخان: الآية 56.

موت الروح وحياة الجسد، كما إن انقطاعه موت الجسد وحياة الروح، حيث يجيء في تفسير قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1]، أي يمحو النقوش الباطلة الزائلة عن كتاب النفس ويثبت معانيها المطابقة لما في أمّ الكتاب من الحقائق المتأصّلة التي هي ما في علم الله، وقال تعالى لسوء حال الأشقياء: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ﴾[2]، فنفى الموت عنهم صريحًا ونفى حياتهم حياةً حية طيبة لذيدة؛ بل عيشتهم خبيثة، وكل حياة لا لذّة معها ولا طيب تكون أليمة، فهي أحسن من الموت إذ لا ألم فيه، ولهذا قال (ص): «لا عيش إلا عيش الآخرة»، عندما كان يحفر الخندق في وقعة الأحزاب، لأن حياة الدنيا لا تخلو من شوب عدم وموت وظلمة وفرقة ووحشة، وأي نعيم لا يكدِّره الدهر، ولمَّا لم يجز نفيُ الموتِ والحياة كليهما عن موضوع واحد، فثبت أنّ الآيتين صريحتان ببقاء شيء بعد موت الجسد[3].

8 ـ النفس كل القوى

تعد هذه المسألة من جملة المسائل المهمة المتعلّقة بالنفس الإنسانية ومفادها الجواب عن سؤال هو أنّ النفس واحدة أو متعددة؟ والذي دعا الحكماء إلى طرحها ما نراه من الأفعال المتعدّدة والمختلفة الصادرة عن النفس، فإنها أفعال متنوّعة قد تكون صادرة عن مبدإ واحد.

ومما يعزّز هذا البحث ويؤكد عليه ما يذكره الفلاسفة من وجود ثلاثة نفوس: نباتية وحيوانية وإنسانية، فهل هي نفوس متباينة ومستقلة في الإنسان أم أنها مراتب لحقيقة واحدة؟

---

(1) سورة الرعد: الآية 39.

(2) سورة طه: الآية 74.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص541.

يقول الشيرازي: «زعم بعضٌ أن فينا أنفسًا إنسانية وحيوانية ونباتية، والجمهور أن النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوى ومشاعر وآلات»[1].

فالقول بأن فينا أنفسًا متعددة ينافي الوجدان كما سيأتي في استدلاله، فيبقى أنه ما علاقة هذه النفوس بعضها ببعضها الآخر ونسبتها إلى الإنسان الواحد؟

يوضح الشيرازي طبيعة هذه النفوس وما أودع فيها من القوى، وكيفية نشوئها، فالنفس النباتية هي حصيلة امتزاج العناصر الطبيعية البسيطة (الأسطقسات) بكيفية متوسطة ضعيفة، بحيث تصبح قابلة لنوع من الحياة هي الحياة النباتية، ويقول موضحًا:

«إن الممتزج من البسائط العنصرية، ويكتسب كيفية متوسطة توسّطًا ما، يقبل نوعًا من الحياة، فإن لم يمعن في التوسّط وهدم جانب الأطراف، فيقبل من المبدإ الفيّاض نوعًا ضعيفًا من الحياة كالحياة النباتية»[2].

وقوى النفس النباتية أربع هي: الغاذية والجاذبة والهاضمة والماسكة، لأن المبدأ الفيّاض يفيض عليها، فيحدث في الجسم النباتي قوة التغذية وهي قوة من شأنها إيراد البدل على البدن شبيهًا به، ويخدمها القوة الجاذبة لهذا الشيء القابل للتّشبُّه، وهو الغذاء، والهاضمة لها حتى

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص553.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص225.

يصير متحلِّلاً بسرعة إلى قبول فعل الغاذية، والماسكة حتى يتم فيها فعل الهاضمة، لأن فعلها تحريك»[1].

وأما النفس الحيوانية « فإن الأجسام العنصرية، إذا امتزجت امتزاجًا أشدّ اعتدالاً وأوغل في التوسط من النبات تهيَّأت لقبول النفس الحيوانية».

ثم يعرِّفها بأنها «كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من شأنه أن يحسّ ويتحرك بالإرادة»[2].

وتنقسم القوى الحيوانية إلى محرّكة ومدركة، والمحرّكة إلى باعثة وفاعلة. والباعثة تسمى الشوقية، لأنه إذا ارتسمت الصورة المطلوبة في الخيال حملت هذه القوة الفاعل على تحريك آلات البدن، ولهذه القوة شعبتان: شهوية تطلب اللذّة أو المنفعة، وغضبية لدفع الألم والمضرَّة.

وأما القوة الفاعلة فهي التي تعدّ العضلات للانتقال.

وأما المدركة فهي أقلُّ شرفًا من المحّركة بالنسبة إلى الحيوان، وهي تنقسم إلى ظاهرة مشهودة هي الحواس الخمس في الظاهر، وباطنة مستورة وهي في الحيوانات: الحسّ المشترك (بنطاسيا)، والمصوّرة، والوهم، والحافظة والمتصرفة، وقد تقدم البحث حولها [3].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص226؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص78.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص232.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص233 ـ 249؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، البابان الرابع والخامس.

وأما النفس الناطقة الإنسانية فهي حصيلة الامتزاج المعتدل أقصى درجات الاعتدال للعناصر الطبيعية البسيطة، والسالكة طريق الكمال، حيث يقول الشيرازي: «إن العناصر إذا امتزجت امتزاجًا قريبًا من الاعتدال جدًّا، وسلكت طريقًا إلى الكمال أكثر مما سلكه الكائن النباتي والحيواني، وقطعت من القوس العروجي أكثر، اختصّت بالنفس الناطقة المستخدمة لجميع القوى النباتية والحيوانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي إلى جهة ما تدرك الأمور الكلية والمجردات، وتفعل الأفعال الفكرية».

ثم يوضح قوى النفس الناطقة فيقول: «فلها باعتبار ما يخصّها من القبول مما فوقها والفعل في ما دونها قوتان: قوة عالمة وقوة عاملة، فبالأولى تدرك التصوّرات والتصديقات وتسمّى العقل النظري والقوة النظرية، وبالثانية تستنبط الصناعات الإنسانية وتعتقد القبيح والجميل في ما تفعل وتترك، كما إن بالنظرية تعتقد الحق والباطل في ما تعقل وتدرك، وتسمّى العقل العملي والقوة العملية، وهي التي تستعمل الفكر والروية في الصنائع المختارة للخير أو يظن خيرًا في العمل»[1].

ولكل يوجد للعقلين النظري والعملي مراتب. أما مراتب العقل النظري فهي أربع:

العقل الهيولاني وهو عالم عقلي بالقوة، والعقل بالملكة وهو الذي يعقل المعقولات الأولية، والعقل بالفعل وهو الذي يعقل متى يشاء

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص258.

بالفعل من المدركات والمعقولات الثانية، والعقل المستفاد وهو مشاهدة النفس للمعقولات حال كونها متصلة بالمبدإ الفعال.

ويرى الشيرازي أن « الغرض من الإنسان درجة العقل المستفاد الذي هو معرفة الله تعالى والانخراط في سلك المهيمنين، والعبودية الذاتية التي هي الفناء في الحق الأول.

﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

وأما مراتب العقل العملي فأربع كذلك حيث يقول:

«اعلم أن مراتب القوة العملية أيضًا بحسب الاستكمال أربع:

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية والشرائع والأحكام من القيام والصيام والصدقات والقرابين والأعياد والجماعات وغيرها.

والثانية: تهذيب القلب وتطهير الباطن عن الملكات الردية والأخلاق الدنية.

والثالثة: تحلّي النفس الناطقة بالصور القدسية.

والرابعة: فناء النفس عن ذاتها وقصر النظر على ملاحظة الرب الأول وكبريائه وملكوته وهو نهاية سفره إلى الله تعالى.

وبعض هذه المراتب لها مراتب ومنازل كثيرة ليست أقلّ مما سلكها من قبل. . . »[2].

ولا شك في أن أفضل مراتب النفس هي النفس الناطقة، كما إن

(1) سورة الذاريات: الآية 56؛ انظر: المصدر نفسه، ص263 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص275 ـ 276.

أفضل قوى الإنسان تلك «التي بها يستحقّ خلافة الله في العالم هي القوة العقلية، وأشرف صفاتها التي بها يفوق على الملائكة كلّها هي العلم والحكمة» [1].

فالإنسان إنما صار إنسانًا بالفكر والعقل الذي يميّز بين الحلال والحرام في الأفعال، وبين الخير والشرّ في الذوات، وبين الجميل والقبيح في الصفات، وهو أول درجات الإنسانية، والى العقل أشار تعالى بقوله: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[2]، فليست الصورة التي فهمها الشيرازي هي الظاهر من الإنسان؛ بل هي الصورة الناطقية العاقلة.

لقد اختلف الفلاسفة حول وحدة النفس وتعدّدها، مع ما لها من القوى المتعدّدة والمختلفة، فذهب أرسطو وأكثر فلاسفة الإسلام كالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي والفخر الرازي وشيخ الإشراق السهروردي، وكذلك الصوفية كابن عربي وإخوان الصفا وابن الطفيل إلى أن النفس واحدة في كل قواها، في حين ذهب أفلاطون وفيثاغورس والرواقيون إلى انقسام النفس إلى أجزاء لكلّ جزء عمله [3]، وأما الشيخ الرئيس ابن سينا فرأى أن النفس واحدة لكنها تعمل بواسطة قوى ومشاعر وآلات، والشيرازي لم يرضَ بكلا القولين، لأنه يرى أن النفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت، فلها وحدة جماعية هي ظل للوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوة عاقلة وقوة حيوانية متخيّلة وحسّاسة، وقوة نباتية غاذية

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص137.

(2) سورة غافر: الآية 64؛ انظر: المصدر نفسه، ص136.

(3) انظر: أرسطو طاليس، **النفس**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات الكويت، لا تا، ص159.

ومنمّية، وقوة محرّكة وطبيعية سارية في الجسم، وهو بالتالي يوافق ما ذهب إليه أرسطو من أن النفس بسيط الحقيقة، ومن كمال جوهرها وجامعيتها، فإنها ذات شؤون ذاتية تنزل معها إلى الحواس، وترتفع إلى مقام العقل الفعّال لتتّحد به[1].

إن هذا يعني أن لكل إنسان نفسًا واحدة لها وحدة جمعية في عين الكثرة والتعدّد في قواها ويستدلّ الشيرازي بالوجدان، فيقول:

«إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أن ذاته وحقيقته أمر واحد، لا أمور كثيرة، ومع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحسّاس المشتهي والغضبان والمتحيّز والمتحرّك والساكن الموصوف بمجموعِ صفات وأسماء، بعضها من باب العقل وأحواله، وبعضها من باب الحسّ والتخيّل وأحوالهما، وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته، وهذا وإن كان أمرًا وجدانيًا، لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية؛ بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاؤوا إلى البحث والتفتيش إلا من أيّده الله بنور منه، ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه»[2]؟

وتقارب نظرية الشيرازي حول وحدة النفس علم النفس الحديث الذي يرفض الفصل بين الظواهر النفسية المختلفة؛ بل يرى أن الشعور واحد، له مظاهر مختلفة ولكنها متّصلة ببعضها كل الاتصال[3].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص553 ـ 554.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص56.

(3) انظر: هاشم علي حسن، **الإنسان عند صدر الدين الشيرازي**، مصدر سابق، ص181.

ويوافق الشيرازي الشيخ ابن عربي في وحدة النفس حيث يرى أن النفس الناطقة «هي العاقلة والمتفكرة والمتخيّلة والحافظة والمصوّرة، والمغذّية والمنمّية والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة والسامعة والباصرة والطاعمة والمستنشقة واللامسة والمدركة لهذه الأمور، فاختلاف هذه القوى واختلاف الأسماء ليس بشيء زائد عليها؛ بل هي عين كلّ صورة»[1].

ويوضح الشيرازي المقصود من أن النفس كل القوى بأن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، وأنها المحرّكة لجميع الأفعال الصادرة عن قواها الحيوانية والنباتية والطبيعية[2].

ثم يقدّم برهانًا مستلاً من هذا المعنى فيقول: «إنك لا تشكّ في أنّك تبصر الأشياء وتسمع الأصوات وتدرك المعقولات، لا تشك أنك واحد بالعدد، فإن كان المدرِك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق لم تدركهما جميعًا، إذ لو أدركتهما لكان المدرِك لهما ذاتًا واحدة وهو المطلوب، وإلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتًا واحدة وكذا الكلام في الشهوة والغضب. . »[3].

---

(1) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص336

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج8، ص221

(3) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص224. وقريب منه ما ذكره: محمد تقي الآملي، **درر الفوائد**، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، قم 1416هـ.ق، ج2، ص386.

ويعلّق الحكيم السبزواري على كلام الشيرازي في الحكمة المتعالية حول مقصده الوحدة الجمعية للنفس فيقول:

«لا بمعنى أنها المجموع، إذ المجموع لا وجود له كما لا وحدة له، ولا بمعنى اتحاد الاثنين لكونه باطلاً، ولا بمعنى التجافي عن مقام والتلبّس بمقام، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة؛ بل بمعنى أنها الأصل المحفوظ في جميع المراتب، وروح الأرواح وصورة لصور، ولا تتجافى عن مقامها العالي إذا اتّصفت بصفات مقامها السافل، ولا تنتقل مصحوبة بخواص نشأتها السافلة إذا تخلّقت بأخلاق مرتبتها الكاملة؛ بل بنحو الاستكمال الذاتي والحركة الجوهرية، ولها الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة، كما مرّ، فوجودها واحد بالوحدة الحقّة الظلّية»[1].

وتؤشر الوحدة الجمعية للنفس من دار الدنيا، على أنّها هي موضوع البعث والعود، فلكل قوة من هذه القوى بعث وحشر وجزاء، لكن المدخل إلى ذلك هو النفس الجامعة لقواها، فبحشرها تحشر معها كل قواها، تمامًا بنظر الشيرازي كالطير الذي يطير حاملاً معه كل ريشة من رياشها، وهكذا هي النفس إلى معادها يقول الشيرازي: «فلكل قوة ومبدإ بعث وجزاء، إلا أنّ باب الدخول إلى النشأة الآخرة هو نفس الإنسان وروحه الجامعة لهذه القوى والمبادئ، فالنفس الإنسانية بمنزلة طير سماوي له أجنحة ورياش، فالجناحان هما القوة النظرية والعملية، والرياش لكل من الجناحين هي القوى والفروع، والبدن بمنزلة البيضة

(1) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص221، الهامش (1)؛ انظر: رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، ص320.

التي يخرج منها الفرخ، فإذا قويت بجناحيها وارتاشت، حان لها وقت الطيران، فطارت بجناحيه إلى السماء وحملت معها كل ريشة من رياشها، ومن تحقّق بهذا تيقن بلزوم عود الكل»[1].

ويقول تعالى: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[2].

9 ـ النفس والظاهر والباطن

يخضع كلّ شيء كائن في العالم بنظر الشيرازي، لثنائية الظاهر الباطن، فهي ثنائية عامة لا يستثنى منها شيء. وتبدو هذه الثنائية منطقية لأنها تنسجم مع منطق التطابق بين القرآن والعالم والإنسان كما سنوضح، فكما للقرآن ظاهر وباطن فكذلك موجودات هذا العالم التي منها الإنسان، ويقرّر الشيرازي ذلك قائلاً:

«فما من شيء من الموجودات الكونية إلا وله ظاهر وباطن، فظاهره قشر ظلماني، وباطنه لبّ نوراني على اختلاف الأشياء في الشّرافة والخسّة، فالمنسوب إلى الله من كلّ شيء لبّه ولطيفه وباطنه النوراني، لا قشره وظاهره الكدر الظلماني، لأن الظلمة والكدورة منشؤهما العدم والنقصان، ومنبعهما الإمكان ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[3] ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4]، أي لطايفها وأرواحها، ولذلك عقّبه بقوله: ﴿كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ﴾[5].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص610.

(2) سورة الشورى: الآية 53.

(3) سورة يس: الآية 83.

(4) سورة البقرة: الآية 116.

(5) سورة البقرة: الآية 116؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص80.

وعلى ضوء ما تقدّم، فإن للنفس ظاهرًا وباطنًا، فظاهرها وجودها الجسماني الذي هو محل قواها وآلاتها، وباطنها وجودها المجرد والمفارق للمادة. فـ«النفس الناطقة وإن كانت جوهرًا عقليًا من عالم آخر، فلها نحو من الاتحاد بقواها وفروعها وجنودها مع أنها بدنية، فتجسّمها في وجودها البدني لا ينافي تجرّدها من المواد كلّها في وجودها المفارقي الذي هو غيب غيوبها، فلها تارة تفرّد بذاتها عند باريها، ولها أيضًا نزول إلى درجة القوى والآلات من غير نقص يعتريها؛ بل تزيدها كمالاً وجمعية»[1].

إن الوجود المفارق للنفس هو وجهها إلى ما يسميه الشيرازي بالجنبة العالية، أي باتجاه عالم الملكوت والغيب، ووجودها الجسماني هو وجهها إلى الجنبة السافلة باتجاه عالم الملكوت والشهادة، وهي تتردّد بينهما لتردّدها بين لذّة إدراك ما يلائمها أو يماثلها وألم إدراك ما يخالفها في كل من العالمين وما يُحدث ذلك من إرادة أو كراهة في النفس تصير ملكات راسخة. يقول الشيرازي: «إن النفس الإنسانية مما خلقها الله ذات وجهين: وجه إلى الجنبة العالية، وهو بابه الداخلي إلى عالم الملكوت والغيب، ووجه إلى الجنبة السافلة وهو بابه الداخلي إلى عالم الملك والشهادة، وكل منهما يؤثر فيها آثاره المختصّة، والنفس تتغيّر منها وتنقلب في الأطوار، حتى تنخرط إما في زمرة الملائكة، أو في حزب الشياطين، أو يتردّد بينهما. وبيان ذلك بأن وجهها الذي إلى هذا العالم يتوجه إلى قوى ومشاعر، ولكن منها لذّة في إدراك ما يلايمها أو

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص508.

يماثلها، وألمًا في إدراك ما يخالفها أو يضادها، واللذيذ والمؤلم لكل منها، غير اللذيذ والمؤلم للأخرى»[1].

ثم يمضي الشيرازي في شرح لذائذ الحواس والمدركات وألم فقده، وما تحدثه في النفس من إرادة وكراهة، وأن هذه الآثار تتداخل في النفس وتبقى وإن زالت الأسباب، وأن هذه الأحوال قد تصير ملكات راسخة، إن ما تقدّم يفسّر لنا حقيقة أن النفوس الإنسانية تتّفق في ظاهرها، ولكنها تختلف في بواطنها، فالله تعالى قد خلق هذا العالم على تنوّعاته في المادة الجسمانية، وهو كذلك يخلق في الآخرة من المادة النفسانية من الإنسان أنواعًا من المخلوقات كالملك والشيطان والسبع والبهيمة، فهي كلها مخلوقات من النفس الإنسانية التي هي من نوع واحد، تصير في الآخرة أنواعًا مختلفة. ويعتقد الشيرازي أن هذا من الإلهام الخاص الذي وهبه تعالى له بين سائر العلماء، وقد فهمه من القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[2]، وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾[4]، فقد حكم تعالى عليهم في الدنيا بحسب صور قلوبهم، أي بواطنهم وظهورها في الخارج، وفي الآخرة تتشكّل أبدانهم بأشكال مناسبة لصور وهيئات نفوسهم[5]. إن كل ما يراه الإنسان في هذا

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص152.

(2) سورة النمل: الآية 83.

(3) سورة الزلزلة: الآية 6.

(4) سورة يونس: الآية 19.

(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص143.

العالم إنما هو برأي الشيرازي ملكوت نفسه وذاته، ولا يرى شيئًا خارجًا عن ذاته وعالمه؛ بل عالمه في ذاته.

وينسحب هذا المعنى بنفسه على عالم الآخرة فإنّ عالم الآخرة هو عالم النفس ذاتها وملكوتها، وكل ما نراه لا يخرج عن ذاتنا، فعالمنا هو ذاتنا، ومن الطبيعي حينئذ أن تكون ثمة مطابقة بين الإنسان الكبير (العالم) والعالم الصغير (الإنسان)؛ إذ إن الحقائق المرتسمة هي واحدة في الصفحتين من الوجود، وما يؤكد هذه المقولة أن الشيرازي يشير إلى نحو التوحّد بين الإنسان والعالم بفعل قوة النفس وشأنها العالي، فيقول:

«النفس الإنسانية من شأنها أن تبلغ إلى درجة يكون جميع الموجودات أجزاء ذاتها، وتكون قوتها سارية في الجميع، ويكون وجودها غاية الكون والخليقة»، والنفس التي تكون كذلك هي باصطلاح العرفاء (الحقيقة المحمدية)، أو (الإنسان الكامل) الخليفة عن الله تعالى في الأرض التي هي مركز هذا العالم [1].

إن النفوس تختلف في الحقيقة النوعية، فلا تساوي بين نفس من هو خير البريّة ونفس من هو شرّ البريّة، ومن سخف القول وبطلانه، يضيف الشيرازي، أن يزعم بعضهم أن نفس أفضل البريّة خاتم الأنبياء (ص) تماثل نفس أبي جهل في الحقيقة النوعية الإنسانية، وأن التخالف بينهما بواسطة عوارض وأحوال خارجية لا صلة لهما بالحقيقة النوعيّة وأصل الجوهر، ويدلّ على ذلك إنكار المولى تعالى للمساواة هذه في قوله: ﴿فَقَالُوٓاْ أَبَشَرٞ يَهۡدُونَنَا فَكَفَرُواْ وَتَوَلَّواْۚ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿أَبَشَرٗا مِّنَّا وَٰحِدٗا

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص585 ـ 586.

(2) سورة التغابن: الآية 6.

﴿نَّتَّبِعُهُۥٓ﴾[1]، وأما قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾[2]، الظاهر في المساواة والمماثلة بين نفس النبي «ص» ونفوس المشركين، فإنما ذلك بحسب هذه النشأة الظاهرة[3].

والحقيقة الواضحة أن الناس يتفاوتون في هممهم وأغراضهم وقواهم، ليكون كلٌ ميسَّرًا لما خلق له كما قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[4]، وهو يستلزم بالضرورة اختلاف صور الباطن أما أسباب هذا التفاوت فيجدها الشيرازي متعدّدة:

أولها: اختلاف الأمزجة وتفاوت الطينة واختلاف الخلقة، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُصَوِّرُكُمْ فِى ٱلْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَآءُ﴾[5].

وثانيها: اختلاف أحوال الوالدين في الصلاح والفساد، ولذا قال تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَـٰلِحًا﴾[6]، إشارة إلى أن الإنسان قد يرث من أبويه جميلهم وقبيحهم.

وثالثها: اختلاف ما يتغذّى به من طيب الرضاع وطيب المطعم الذي يتربى به وفي الحديث: «الرضاع يغير الطباع».

ورابعها: اختلاف ما تتكوّن منه النطفة التي يكون فيها الوالد وغير ذلك وقد قال النبي (ص): «تخيَّروا لنطفكم».

---

(1) سورة القمر: الآية 24.
(2) سورة الكهف: الآية 110.
(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص144.
(4) سورة الإسراء: الآية 84.
(5) سورة آل عمران: الآية 6.
(6) سورة الكهف: الآية 82.

وخامسها: اختلاف أحوالهم في تأديبهم وتلقينهم وتعويدهم العادات الحسنة والقبيحة وقد جاء في خصوص الصلاة «مروهم بالصلاة لسبع واضربوهم لعشر».

وسادسها: ما يتخصّص به فيأخذ طريقه في ما يتمذهب به من مذهب حق.

وسابعها: اختلاف اجتهاده في تزكية نفسه بالعلم والعمل حين استقلاله بنفسه[1].

رابعًا: المعاد الجسماني

يعتبر المعاد أساس الحكمة المتعالية حتى يمكن القول إن غاية هذه الحكمة بكل محاورها الأخرى هي معالجة هذا الأصل، ويمثّل المعاد في جوهره مصير الإنسان وما سيؤول إليه، لذا نجد أنه الهم العقلي والعرفاني الذي أرّق سهاد الشيرازي وشغل باله في كلّ أبحاثه.

وعالم المعاد أشرف العلوم وأسماها بنظر الشيرازي بعد العلم بالله سبحانه، وله حضور خاص ومؤثّر غاية التأثير في الحكمة والعرفان، لكنه أيضًا أكثر العلوم التي يكتنفها الغموض وتحيطها الأسرار، يقول الشيرازي:

«اعلم أن هذه المسألة ـ ويقصد عالم المعاد ـ بما فيها من أحوال القبر والبعث والحشر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقف العرض والصراط، والجنة وطبقاتها وأبوابها، والنار وأبوابها ودركاتها،

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص140 ـ 141.

هي ركن عظيم في الإيمان، وأصل كبير في الحكمة والعرفان، وهي من أغمض العلوم وألطفها وأشرفها مرتبة وأرفعها منزلة...»[1].

إن أمور القيامة وأحوال الآخرة مما لا يمكن للإنسان معرفتها إلا بولادة ثانية هي الولادة المعنوية الحاصلة من مجاهدة النفس، وفطرة مستأنفة، وطور آخر من العقل، فأكثر أحوال الآخرة أسرار غيبية يجب الإيمان بها، إما تقليدًا، كما هو حال عامة الناس ومن ليس له قدم راسخ في المعارف الإلهية والأسرار القيومية، وإما بمتابعة طريقة ومنهج الشيرازي «بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليّين من العرفاء»، إذ إن نتائج بحثه في أسرار المبدإ والمعاد لم يصل إليه، باعتقاده، أحد من المشائين من أرسطو ومن سبقه ومن أتى بعده كما إن العرفاء ومشايخ الصوفية لم يقدروا على إثبات ذلك بقوة البحث والبرهان، فأبحاث المعاد دقيقة، يؤمن الشيرازي بأنه قد تفرّد في إثباتها وفق منهجه المزجي دون باقي المناهج السائدة [2].

1 ـ المعاد في اللغة والاصطلاح

لا يهمنا البحث اللغوي حول المعاد، فليس بذي بال خصوصًا مع وضوح معناه، وأنه من العود أي «ثاني البدء»[3].

وأما في الاصطلاح، فالمعاد أحد أصول الدين عند المسلمين، وهي

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق ج9، ص179.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، 381 382.

(3) انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم 1405هـ.ق، ج7، مادة عود، ص460.

بالاتفاق ثلاثة: التوحيد والنبوّة والمعاد، وأضاف الشيعة الإمامية أصلي العدل والإمامة، ونزل ثلث القرآن في المعاد أي حوالي ألفي آية، وقد قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾[1]، كما جهد الأصوليون والمتكلمون في صناعة الأدلة العقلية على ضرورة المعاد وثبوته[2].

وليوم القيامة أسماء عدة في القرآن الكريم: يوم القيامة، يوم الدين، اليوم الآخر، يوم الحسرة، يوم الوقت المعلوم، يوم الحق، يوم الفصل، يوم الحساب، يوم التلاق، يوم التناد، يوم الوعيد، يوم الخلود، يوم الخروج، يوم الجمع، يوم التغابن، اليوم الموعود، يوم البعث، يوم الساعة، الحاقة، القارعة، الطامة الكبرى، الصاخّة، الميعاد والآخرة[3].

والعرفاء والصوفية قد عرفوا المعاد، كما عن ابن عربي، بأنه النشأة الآخرة التي يوجدها الله تعالى على غير مثال سابق، أو أنه عودٌ للنفس الكلية إلى عالمها الروحاني ومحلّها النوراني وحالتها الأولى التي كانت عليها قبل تعلّقها بالجسد كما عند إخوان الصفا.

وأما الفلاسفة كابن سينا، فإن المعاد هو مباينة المكان أو الحال ثم العود إليه أو إلى الموضع الذي يصير إليه الإنسان بعد الموت [4].

---

(1) سورة البقرة: الآية 4.

(2) انظر من الدراسات الكلامية المعاصرة: جعفر السبحاني، **الإلهيات**، بقلم حسن محمود مكي العاملي، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط3، 1411هـ.ق، ج2، ص665.

(3) انظر: زهرة عبد النبي بدر الدين، **المعاد الروحاني عند صدر المتألهين وارتباطه بنوع السعادة والشقاوة**، دار العلم، بيروت، ط1، 2004م، ص47 وما بعدها.

(4) انظر: حسين بن علي بن سينا، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، مؤسسة شمس تبريزي، طهران ط1، 1382هـ.ش، ص89.

2 ـ المذاهب في مسألة المعاد

يستعرض الشيرازي الآراء والمذاهب في مسألة المعاد ويحصرها بأربع مقولات رئيسة هي:

1 ـ مذهب الملاحدة والدهريين وطائفة من الطبيعيين والأطباء الذين أنكروا المعاد وقالوا إن الإنسان إذا مات فات كغيره من الحيوانات والنباتات، والمنقول عن (جالينوس) التوقّف لتردّده في أمر النفس: هل هي صورة المزاج فيفنى، أم صورة مجردة فيبقى؟

2 ـ مذهب المتكلمين قالوا بجواز إعادة المعدوم، وأن الإنسان لا يفنى بالحقيقة التي هي أجزاؤه الأصلية الباقية سواء أكانت متجزئة أم لا، وحملوا على ذلك الآيات والنصوص، وهم لم ينكروا المعاد بالطبع، لكنهم حملوه على معنى محال كما سنوضح.

3 ـ مذهب اليهود الذين أنكروا عالم الغيب والملكوت وأعلنوا عداوتهم للملائكة كجبرئيل وميكائيل كما أشار تعالى: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[1].

4 ـ المحقّقون من الفلاسفة وأهل الشريعة أثبتوا المعاد، لكنهم اختلفوا أنه جسماني فقط كما قال جمهور المتكلمين وعامة الفقهاء، أو روحاني فقط كما هو رأي جمهور الفلاسفة، أم هو معاد بهما جميعًا كما عليه الحكماء الإلهيون والعرفاء، وهو ما ذهب إليه الشيرازي، إذ إن إنكار المعاد الجسماني والروحاني معًا إنكار لركن من أركان الإيمان، والنصوص القرآنية الكثيرة صريحة في هذا

(1) سورة البقرة: الآية 97.

المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾[2]، غير أن المحقّقين القائلين بالمعاد الجسماني والروحاني معًا، تباينت آراؤهم في طبيعة المعاد الجسماني وحقيقته كما سنوضح خصوصًا في مناقشة الشيرازي للشيخ الغزالي[3].

لقد اتّجه بعض الفلاسفة الإسلاميين نحو التأويل العقلي للآيات الصريحة في حشر الأجسام والأحكام الأخروية، فصرفها عن ظاهرها في الجسمانيات وحملها على الروحانيات مدّعيًا أن الخطاب القرآني هو للعامة وأجلاف العرب والعبرانيين الذين لا يعرفون الروحانيات كما إن اللغة العربية غنيّة بالمجازات والاستعارات، فاقتضت حكمة الخطاب تقديم معارف المعاد بصور جسمانية لتقريبها إلى الفهم.

والعجيب بنظر الشيرازي أن هذا البعض يصدّق مع ذلك بما جاء به الرسول (ص)، وهو صريح في جسمانية المعاد، ويعتقد بالتالي أن الذي حمل هؤلاء على التأويل أنهم عجزوا عن إثبات المعاد الجسماني بالدليل العقلي[4].

---

(1) سورة يس: الآيتان 78 ـ 79.

(2) سورة القيامة: الآيتان 3 ـ 4.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص604 ـ 605؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص373 ـ 375؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص125.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص214 ـ 215؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص413.

فقد عجز أكثر الفلاسفة عن إدراك أسرار المعاد على الرغم من براعتهم في بحث المبدإ وعجزوا بالتالي عن إثبات المعاد الجسماني عقلاً بمن فيهم رئيسهم الشيخ ابن سينا، « فأكثر الفلاسفة وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدإ من التوحيد والتنزيه في الذات والصفات وسلب النقائص والتّغيّرات في الأفعال والآثار، لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقف الأشهاد، لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم عليه وعلى آله الصلاة الكبرى، والتقديس الأشرف الأتم الأوفى، حتى إن رئيسهم يعترف بالعجز عن إثبات ضرب هذا المعاد بالدليل العقلي. . . »[1].

لقد جوَّز الشيخ أبو نصر الفارابي والشيخ ابن سينا أن تتعلّق بعض النفوس الناقصة بعد الموت بالجرم الفلكي المعبّر عنه بالجسم الأثيري، في قبال الجسم العنصري، أو أن تتعلّق بجسم دخاني حيث بعض الأجرام متولّدة من الهواء والأدخنة، معللين ذلك بأن أصحاب هذه النفوس قد اشتغلوا في حياتهم الدنيا بالبدن والبدنيات وغفلوا أشد الغفلة عما هو أشرف من الأبدان، وقد حصل أنس وتعلّق شديدان بينهم وبين ما اشتغلوا به، ولذا فإن نفوسهم بعد الموت احتاجت وتطلّبت أبدانًا ترتبط بها ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية أو نباتية، فكانت أبدانًا فلكية أو دخانية[2]. إن أكثر نصّ مثير للجدل لابن سينا حول المعاد هو ما جاء في

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص179. وقد علق الحكيم السبزواري على كلام الشيرازي ناقلاً عبارة ابن سينا في **الإلهيات** من الشفاء التي سننقلها انظر أيضًا: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص126.

(2) انظر: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفي**، مصدر سابق، ص344.

الإلهيات من الشفاء وتكرّر في «**النجاة**»، حيث انقسم الباحثون حوله فهل هو ينكر المعاد الجسماني أم لا؟ يقول ابن سينا:

«يجب أن يعلم أن المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبيُّنا وسيدنا ومولانا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدَّقته النبوّة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام ههنا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية؛ بل كأنهم لا يلتفتون إلى ذلك وإن أُعطُوها، ولا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول»[1].

وقوله: «.. ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة وهو الذي للبدن عند البعث»، صريح في نفيه للدليل العقلي على المعاد الجسماني، وهو الذي قاد الشيخ الغزالي إلى تكفيره.

ويعتقد بعض الدارسين أن فهم الموقف السينوي في المعاد الجسماني يقتضي أن نفصل بين مرحلتين في البعث هما: مرحلة العالم الوسيط (البرزخ)، ومرحلة اليوم الآخر (القيامة) ففي الأولى تنفصل النفس عن البدن لتنال سعادتها أو شقاءها المرحلي، وفي الثانية تتمثل لما

(1) حسين بن علي بن سينا، **الشفاء قسم الإلهيات**، مصدر سابق، ص291.

ستناله في الآخرة بعد التطهّر الخالص للإنسان وتركبّه تركيبًا جديدًا لا تدركه العقول والأبصار، ثم يعتبر أن ثمة ضجة مفتعلة في وجه ابن سينا وموقفه من المعاد الجسماني، وان للعقل أن يؤمن به كما يؤمن بقضايا كثيرة أخرى لا يبدو الدليل عليها واضحًا، كخلود النفس الذي هو «محض خيال شعري في ثبوته ونفيه»[1]!

وهذه نتيجة غريبة يصل إليها باحث، فلا دفع التهمة عن ابن سينا، ولا أتى بدليل عقلي على المعاد الجسماني مبيِّنًا له من كلامه؛ بل أضاف مشكلة جديدة عندما وصف خلود النفس بأنه خيال شعري محض!

أما الإشراقيون، أتباع شيخ الإشراق السهروردي، فقد ذهبوا إلى أن المعاد الجسماني إنما هو بعث بالجسم المثالي، وأن النفوس غير الكاملة تتعلّق بالجرم السماوي على أن يكون مظهرًا للصور المتخيّلة لهذه النفوس، لا موضوعًا أو محلاً لها كما هو مذهب الشيخين الفارابي وابن سينا[2].

وذهب الشيخ الغزالي إلى أن المعاد الجسماني هو تعلُّق المفارق عن بدن ببدن آخر، واستنكر عود أجزاء البدن الأول، ونفى أن يكون هذا مستلزمًا للتناسخ، لأن المعاد هو الشخص الأول في حين أنه في التناسخ شخص آخر، لأن الروح إذا تعلّقت ببدن آخر وحصل من ذلك الشخص الأول كان حشرًا، وإذا حصل من هذا التعلّق شخصٌ آخر كان تناسخًا.

وقد اعترض عليه الشيرازي أن قوله بأن المعاد الجسماني هو عود

---

(1) انظر: جعفر آل ياسين، **فيلسوف عالم**، مصدر سابق، ص194 ـ 195.

(2) انظر: كمال الحيدري، **بحوث في علم النفس الفلسفي**، مصدر سابق، ص349.

للشخص مع عدم عود البدن من جهة، وتصريحه بأن الشخص إنما هو مجموع الروح والبدن، مشكل.

وقد تلقّى كلام الغزالي جماعة بالقبول، ولعلّهم زعموا أن هذا لو سلّم بكونه تناسخًا فقد جوَّزه الشرع ولم يمنع منه، على الرغم من أن محذور التناسخ المحكوم باستحالته حاصل هنا، وهو أن يكون لبدن واحد نفسان، ولشخص واحد ذاتان[1]، وبعبارة ثانية، لنا أن نقول إن هذا النحو من الوقائع ليس موضع تجويز للشرع أو عدم تجويز، لأنه ليس أمرًا تشريعيًا؛ بل هو حقائق تكوينية إما أن تكون ممكنة وإما مستحيلة، وقد حكم العقل الصريح باستحالة التناسخ للمحذور السابق، ولكونه ينافي أيضًا مبدأ وحدة الشخصية الإنسانية التي تدلّ عليها الآيات والأخبار.

ومن الضروري حينئذ توضيح معنى التناسخ المحكوم بالاستحالة والبطلان.

3 ـ بطلان التناسخ

للتناسخ بحسب مفهومه ثلاثة معانٍ ينبِّه عليها الشيرازي:

أحدها: انتقال النفس من بدن إلى بدن مباين له منفصل عنه في هذه النشأة، وهو المعنى الباطل والمستحيل كما سيأتي البرهان.

الثاني: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن في الآخرة مناسب

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، ج1، ص274؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص207؛ المؤلف نفسه، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص400.

لملكاتها وأخلاقها المكتسبة في الدنيا، وهو معنى محقّق عند أئمة الكشف والشهود ووردت فيه آيات كثيرة من القرآن الكريم وهو المعروف بالمعاد الجسماني.

ويحمل الشيرازي كلام الحكماء القائلين بالتناسخ كأفلاطون على هذا المعنى ومن الآيات الدالة قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾[1]، أي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤوس، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[2]... وفي الحديث عن النبي (ص): «يُحشر الناس على نيّاتهم»، و«يحشر بعض الناس على صور يَحسُن عندها القردة والخنازير» وهذا هو مسخ البواطن دون أن تتغيّر صورته في الدنيا.

والثالث: ما يمسخ الباطن وينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورة ما انقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية، وهذا المعنى جائز؛ بل واقع في أمم سابقة، وكان كثيرًا في أمة موسى (ع)، وإليه أشار تعالى وأخبر ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[4].

وأما البرهان على بطلان التناسخ بالمعنى الأول فهو ما علم من أن النفس تترقى في درجاتها الطبيعية، وتستكمل بحسب استعداداتها في المادة، فتتجاوز المرتبة النباتية ثم الحيوانية ثم الإنسانية، ومتى حصلت على فعلية مّا حسّية أو خيالية أو عقلية فيستحيل أن ترجع مرة ثانية إلى

---

(1) سورة الإسراء: الآية 97.

(2) سورة التكوير: الآية 5.

(3) سورة المائدة: الآية 60.

(4) سورة البقرة: الآية 65.

القوة والاستعداد، فما كان قوة محضة ثم بلغ حدًّا من حدود الوجود محال أن يرجع عنه، فالنفس التي تجاوزت النباتية والحيوانية محال أن ترجع إلى مادة المني والجنين، وأما التمني الذي حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله ﴿يَٰلَيۡتَنِي كُنتُ تُرَٰبَۢا﴾[1].

فهو تمنٍّ لأمر مستحيل الوقوع، وكذا ما حكى بقوله ﴿أَوۡ نُرَدُّ فَنَعۡمَلَ غَيۡرَ ٱلَّذِي كُنَّا نَعۡمَلُۚ﴾[2]، فقد حرّم الله الرجوع إلى الدنيا عليهم، إذ لا تكرار في الفيض والجود ولا تعدّد أصلاً في تجلّي الوجود، وهو مراد قول بعض العرفاء «لا تكرار في التجلّي»[3].

وقد يسمّى التناسخ الباطل التناسخ الملكي والآخر التناسخ الملكوتي[4].

ويعني التناسخ الملكوتي تصوُّر النفوس بصور ملكاتها، وهي الأبدان المكتسبة المحشورة في المعاد، وهي أبدان معلّقة، ليست قائمة بمادة طبيعية، ولا في جهة من جهات العالم الوضعي، ولها نسبة إلى النفوس هي نسبة الفعل اللازم إلى فاعله، لا نسبة القابل إلى مقبوله أو المادة المستعدة لتعلّق النفس بها إلى النفس، ويرى الشيرازي أن هذا مطابق لما ذهب إليه أهل الشرائع الإلهية الحقّة، وعليه يمكن أن يحمل كلام

---

(1) سورة النبأ: الآية 40.

(2) سورة الأعراف: الآية 53.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص557 ـ 559؛ المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ص231 ـ 233؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص148.

(4) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص677.

الحكماء القدامى في باب التناسخ، وهو المراد من الآيات القرآنية الدالة على المسخ كقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾[2].

وقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[4]، وغيرها من الآيات[5]، وهو ما يمكن أن نسميه التناسخ القرآني.

4 ـ بطلان إعادة المعدوم بعينه

من مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة مسألة جواز إعادة المعدوم بعينه حيث جوَّزها المتكلمون ومنعها الفلاسفة، وصلتها بالمعاد هي أن البعث والمعاد هل هو إعادة للمعدوم بعينه أم لا؟

لقد قرَّر النظر الفلسفي المعاد الجسماني على أنه ليس من قبيل إعادة المعدوم بعينه؛ بل هو إيجاد للمثل، لأنه يقتضي التمييز بينهما، ولا يعقل أن يكون الثاني أولًا، فالمتكلمون ربطوا بين المعاد وإعادة المعدوم، وهو ربط لم يتحدّد في الشريعة التي تحدثت عن نشأة أخرى للإنسان بعد الموت، فالمعاد هو الانتقال إلى نشأة أخرى، وليس إيجادًا بعد إعدام،

(1) سورة النساء: الآية 56.

(2) سورة الأنعام: الآية 38.

(3) سورة المائدة: الآية 60.

(4) سورة البقرة: الآية 65.

(5) محمد بن إبراهيم (ملا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص150 ـ 151؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص128.

فهي قضية «مفتعلة في نطاق علم الكلام»، خصوصًا وأنهم يقولون بأصالة الماهيّة التي تبيَّن أنها اعتبارية، في حين رأى الفلاسفة أن معنى امتناع إعادة المعدوم بعينه هو امتناع إعادة الوجود بكل خصوصياته المشخّصة والمعيّنة له، فالمعاد هو المبتدأ، لكن مع تغاير في بعض الخصوصيات والأبعاد، دون أن يخل ذلك بهوية المعاد وأنه المبتدأ نفسه[1].

يقول الشيرازي حول استحالة إعادة المعدوم بعينه وأنه ليس معنى صحيحًا للمعاد الجسماني:

«العدم ليس له ماهيّة إلا رفع الوجود، وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويّته، فكما لا يكون لشيء واحد إلا هوية واحدة، فكذلك لا يكون له إلا وجود واحد وعدم واحد، فلا يتصوّر وجودان لذات بعينها، ولا فقدانان لشخص بعينه، فهذا ما رامه العرفاء بقولهم: «إن الله لا يتجلّى في صورة مرتين»، إذن فالمعدوم لا يعاد بعينه» [2].

بل يعتقد الشيرازي أن الحكم باستحالة إعادة المعدوم بعينه بديهي كما عند بعض الحكماء كالشيخ الرئيس والخطيب الرازي، تأباه الفطرة السليمة والعقل الصريح، ويعتبر الأدلة تنبيهات على المسألة [3].

5 ـ معنى المعاد الجسماني

يرى الشيرازي أن الآيات القرآنية والبراهين العقلية والمكاشفات العرفانية كلها تقود إلى أن الإنسان في الآخرة هو الإنسان نفسه الذي في

---

(1) انظر: إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مصدر سابق، ص156 وما بعد.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص353.

(3) انظر: المصدر نفسه، ص356.

الدنيا وكما إن له في الدنيا، لذائذ حسّية وأخرى عقلية مجرّدة، فكذلك، في الآخرة، وبالتالي فإن المعنى الحق للمعاد هو أنه جسماني وروحاني، حيث يكون الإنسان المحشور على صورته نفسها التي يعرف بها في الدنيا، وبتعبير بعض المحقّقين المعاصرين: «إن شيئية الشيء بصورته، وصورة الإنسان اثنتان: **إحداهما** صورته الباطنة، أعني ما به الشيء بالفعل وهي النفس، **وثانيتهما** صورته الظاهرة، وكلتاهما باقيتان في الآخرة وهذيّته محفوظة» [1].

ولذلك يقول الشيرازي مبيّنًا رأيه واعتقاده في حقيقة المعاد ومعناه: «والحق أنه لكليهما، أي الجسماني والروحاني، والمُعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، وأن تبدل خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما لا يقدح في بقاء شخصية البدن، فإن تشخّص كل بدن إنما هو ببقاء نفسه مع مادتها، وإن تبدّلت خصوصيات المادة حتى إنك لو رأيت إنسانًا في وقت سابق تراه بعد مدة كثيرة، قد تبدّلت أحكام جسميته، أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذلك الإنسان، فلا عبرة بتبدل المادة البدنية بعد انحفاظ الصورة النفسية، فكثير من لوازم هذه الأبدان مسلوب عن الأبدان الأخروية، فإن الأبدان الأخروية كظل لازم للروح أو كعكس يرى في مرآة، كما إن الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار» [2].

فكما إنه لا يقدح تبدّل الجدار في انحفاظ الضوء بعينه، كذلك لا يقدح تبدل البدن في لقاء النفس بشخصه.

---

(1) انظر: حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، ص721.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص126.

6 ـ إثبات المعاد الجسماني

بإمكاننا القول إن برهان صدر الدين الشيرازي على المعاد الجسماني هو من الإبداعات غير المسبوقة في الفلسفة الإسلامية، وهو يقوم على أصول حكمية قرّرها الشيرازي في العديد من كتبه، مع تفاوت في عددها، حيث دمج بين بعضها في بعض كتبه، وفصّل في بعض آخر.

وعمدة هذه الأصول التي بنى عليها نظريته في المعاد الجسماني، هي ما ذكره في «مفاتيح الغيب» وهي ستة أصول، في حين أنه ذكر سبعة أصول في **«المبدإ والمعاد»**[1] و**«الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية»**[2]، بإضافة أصل فيه مزيد توضيح للمادة، باعتبارها مجرّد القوة والاستعداد، وأصلها الإمكان الذاتي وهو نقص الوجود أو فقره، ولذا كان الشيء الناقص يطلب الاستكمال والفعلية.

وأما في **«الحكمة المتعالية»** فقد ذكر أحد عشر أصلاً، حيث أضاف على الأصول الستة في **«مفاتيح الغيب»** التأكيد على أصالة الوجود واعتبارية الماهيّة، وانحصار أجناس العوالم على كثرتها في النشآت الثلاث: الطبيعية والمثالية والعقلية، وتحقّق الإنسان في تمام هذه النشآت من بين سائر الأنواع الكونية، وتوجّه الإنسان بحسب فطرته الأصلية نحو الآخرة[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص382 ـ 393.

(2) انظر: المؤلف نفسه، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، مصدر سابق، ج1، ص261 ـ 266، والأصل الذي أضافه ص265.

(3) انظر: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص185 ـ 197.

وسنعتمد في بحثنا على الأصول الستة التي قرّرها الشيرازي في **«مفاتيح الغيب»** لأنها عمدة الأصول وإليها يرجع الباقي وهي:

أولاً: أن حقيقة كل شيء طبيعي هو مبدأ فصله الأخير وصورته النوعيّة، وإنما يحتاج إلى المادة لأجل أنه قاصر عن التفرّد بذاته، فيحتاج إلى المادة الحاملة له ولعوارضه، فالمادة معتبرة في الشيء المادي على وجه الإبهام، لأن البدن في تحوّل دائم والشخص نفسه من أول صغره إلى آخر عمره بالنفس المتعلّقة بالبدن.

ثانيًا: أن تشخّص الشيء هو وجوده الخاص به، والعوارض هي لوازم هذا التشخّص لا من مقوّماته.

ثالثًا: أنه يجوز الاشتداد الاتصالي من الشخص الواحد الجوهري من حدّ نوعي إلى حدّ نوعي آخر، والدرجة الأقوى هي حقيقته التي بمرتبتها يفعل ويكون محيطًا بالمراتب الأدون التي هي أدون منه.

رابعًا: أن الصور والمقادير كما تحصل من الفاعل في هذا العالم بمشاركته المادة تحصل في عالم آخر بلا مشاركتها، كفعل الملائكة الأمرية، وهكذا الصور الحاصلة من النفس بقوّتها الخيالية والموجودة في عالم النفس ولوجودها أثر يترتّب عليها، وقد يكون المشهود في الباطن أشدّ أثرًا من المشهود في الظاهر، ولكن النفس تنصرف وتنشغل عنه في هذه النشأة، لكن الانتباه الحاصل في الآخرة بالموت لا نوم بعده، ولذا ما يشهده الإنسان يكون أقوى تأثيرًا سواء أكان لذّة أم ألمًا من محسوسات الدنيا. وإذا انحصرت القوى بالمتخيلة تصبح هذه الصور أشدّ حضورًا وكشفًا للنفس؛ بل تصير بوحدتها قوة درّاكة وقدرة فعالة، وتصير القوة فعلاً والعلم عينًا والتخيّل مشاهدة والغيب حضورًا.

خامسًا: أن ما يتبقى من الإنسان عند موته وتلاشي البدن هو القوة المتخيّلة التي لا تتجرّد عن التمثّل المقداري، وقد أشار تعالى إليه: ﴿وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ﴾[1]، حيث عبّر عن النفس الحيوانية للفجّار بالدابة تنبيهًا على أنها مبعوثة على تلك الهيئة، وهذا الأصل هو أساس نظرية المعاد الجسماني عند الشيرازي.

سادسًا: أن للنفس في ذاتها عالمًا خاصًا بها من الجواهر والأعراض والأجرام الفلكية والعنصرية والأنواع الجسمانية والمجرّدة. فقد خلق تعالى النفس قادرة على تصوير الحقائق في ذاتها وإنشاء الصور الغائبة عن الحواس بلا مادة. والصورة الصادرة عن الفاعل بلا مشاركة المادة، حصولها عين قيامها بفاعلها، وحصولها له بلا شرط الحلول أو الاتصاف. ولذا كان لأصحاب الكرامات في الدنيا قدرة على إحضار الصور الغائبة وهي ثابتة لعامة الناس في الآخرة، لخروجهم عن نشأة الطبيعة.

فأصحاب اليمين لصفاء قلوبهم يكون قرينهم الصور الجنانية، وأصحاب الشمال لخبث سرائرهم ورداءة أخلاقهم تحضرهم في القيامة نار السموم والحميم.

وكما تستتبع الأعمال الملكات في الدنيا، تستلزم الملكات الأعمال كذلك في الآخرة بوجه، فصور الآخرة أشدّ تأثيرًا ألمًا ولذّة للإنسان من محسوسات الدنيا، لصفاء المحل وقوة الفاعل وعدم الشاغل وذكاء المدرك وحدّة البصر كما دّل قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[2].

---

(1) سورة النمل: الآية 82.

(2) سورة ق: الآية 22.

وبناء على ما تقدم فإن المُعاد في المَعاد هو الشخص بعينه نفسًا وبدنًا، ولو فرض تبدّل بعض خصوصيات البدن من المقدار والوضع وغيرهما، فلا يضر ببقاء الشخصية بحيث إذا رأيت إنسانًا في وقت سابق ثم لم تره بعد ذلك مدة طويلة أمكنك أن تحكم عليه بأنه ذلك الإنسان بعيشه[1].

إن حشر الأبدان يتم في عالم متوسط بين القسم المادي والتجرد العقلي، فالنفوس الإنسانية تبقى بعد موت البدن الطبيعي، لا ترتقي درجة المفارقات العقلية ولا تتعلّق بأبدان عنصرية بالتناسخ، فوجدها هو في ذلك العالم المتوسط[2].

7 ـ كيفية المعاد الجسماني

يوضح لنا الشيرازي كيفية تحقّق المعاد بشقّيه الجسماني والروحاني، ووفق الأصول السابقة التي قرّرها. ويحاول الاستئناس لذلك ببعض الآيات والأخبار.

فالروح إذا فارقت البدن العنصري بقي تعلّقٌ ما ضعيف بجملة البدن وهيئته، وحملت معها القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية والصور الجسمانية. فلا مانع والحال هذه أن تدرك النفس بذاتها أو بقوتها الخيالية الذاتية أمورًا جسمانية، بحيث تكون صورها العلمية الخيالية عين وجودها الخارجي إذ إن للنفس حواسَّ تدرك بها أشخاصًا أخروية، كما

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص595 ـ 598.

(2) المصدر نفسه، ص600. وقد قرر المحقق جلال الدين الأشتياني دليل المعاد الجسماني للشيرازي مركبًا من خمسة أصول. (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، تعليقات السيد جلال الدين الأشتياني، ص179).

تدرك بحواسها الظاهرة محسوسات هذا العالم، وهذه الحواس الدنيوية ظلال لتلك الحواس الأخروية، فللنفس بصرها وسمعها وذوقها وشمّها ولمسها.

وبناءً عليه، فإذا مات الإنسان وفارقت نفسه البدن ومعها مدركاتها الجزئية، تخيّلت ذاتها ميّتة ومقبورة على صورتها، وتدرك الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبات الحسّية، وهو عذاب القبر، كما تدرك إذا كانت سعيدةً اللذّات الواصلة إليها، وهي جنة القبر وروضته كما قال النبي (ص): «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» و«الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا».

وأما أمور الآخرة فهي أقوى وجودًا وأشدّ تحصيلاً وأقوى تأثيرًا من موجودات هذا العالم، ومن أمور العالم البرزخي فوجودها العيني هو تخيّلها، فالتخيّل هو الوجود العيني والتحصّل الخارجي، وتترتّب عليه تمام الآثار كأشدّ ما تكون.

وهكذا موضوع الصور الأخروية هو ذات النفس الإنسانية بقوّتها العلمية والخيالية التي تصير وقائع عينية لشدّتها وقوة وجودها، فلا تعود مجرّد حضور علمي؛ بل كما تقدم فإن العلم مساوق للوجود ويتجلّى في عالم الآخرة بأوضح تجلٍّ، وهذا ما يسمى تجسّم الأعمال. ويتبين لنا أن هذه الحقائق موجودة مع النفس في عالم الدنيا وتحملها معها لكن على نحو يناسب نشأتها الدنيوية ولذا تكون محجوبة عنها، فإذا تبدلت النشأة ظهرت صورها مع النفس لقوة نشأتها وارتفاع الموانع والحجب ﴿فَكَشَفۡنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلۡيَوۡمَ حَدِيدٞ﴾[1]، وإنما يتمكن من مشاهدة الصور

---

(1) سورة ق: الآية 22.

الأخروية وأحوال البرزخ قبل وقوعها للأنبياء والأولياء الذين تجردوا عن أغشية المادة وخلعوا أبدانهم العنصرية كما وقع للنبي (ص) ليلة المعراج، فرأى أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار، ومنهم من لم يمت بعد، وقال تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[1]، وقال أيضًا: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[2]، فإنه مثال يبيّن النشأة الثانية من هذه الدنيا وأنها خروج عن غبار الهيئة البدنية والهيولى العنصرية التي في غاية النقص والضعف إلى ما هو أكمل وأشرف وجودًا[3].

ومن المفيد أن نختم بالإشارة إلى أنّ اعتقاد الشيرازي في أمور الآخرة هو على طريقة الراسخين في العلم والعرفان، ومسلك المتألّهين من أهل الكشف واليقين في المعاد الذين يرون أن شؤونه هي موجودات خارجية وثابتات عينية أقوى وجودًا ودوامًا من موجودات هذا العالم؛ بل لا نسبة بينهما، فلا هي أمور خيالية، ولا مجرّد أمور عقلية، ولا صور جسمانية؛ بل حقائق عينيّة يترتّب عليها كمال الأثر[4].

(1) سورة يس: الآية 79.

(2) سورة يس: الآية 80.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المبدأ والمعاد**، مصدر سابق، ص408 ـ 410.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص426 ـ 427.

الفصل الخامس

القرآن والتأويل

تمهيد

إن ما تقدّم من توضيح للجهد التأويلي عند الشيرازي كشف عن الأساس الوجودي والبعد المعرفي الإنساني الذي يشكّل بمجموعه أساسًا فلسفيًا للتأويل، غير أن ذلك لا يكفي لرسم صورته كاملة ما لم نضمّ إليها فهمه التأويلي لقضايا أساسية تتعلّق بالقرآن.

فكيف ينظر الشيرازي إلى القرآن، وما معنى تعدّد الأسماء وتكثّر النعوت له؟

ثم ما هي المقاصد التي يرمي إليها القرآن وتشكل السبب الحقيقي للنزول وعلاقتها بالإنسان؟ وإذا كان القرآن هو كلام الحق تعالى، فكيف صار كتابًا، وهل من فرق بين الكلام والكتاب؟ ثم ما هي حقيقة الكلام الإلهي من منظور عرفاني، وهل هو واحد أم له مراتب؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تطالعنا الحروف المقطّعة التي في بداية بعض السور القرآنية، فما المغزى منها، وهل لها معنى أم لا؟ وإذا كان لها من معنى فهل يمكن الوصول إليه وإدراكه؟

ولا شك في أن هذه القضية شكّلت مثار جدل ونقاش طويلين بين المفسرين، كما سنوضح، فتناولوها بالمعالجة نقلاً وعقلاً وكشفًا.

والصفة اللازمة للحروف المقطّعة أنها غامضة وتحمل معنى الرمزية والإشارة، لأن سلب المعنى عنها ينافي حكمة المتكلم الحكيم، وهو ما يتطلّب توضيحًا وتحديدًا لمفهوم الرمز والإشارة في الكلام الإلهي.

ثم إنّ هنا ثنائية الظاهر والباطن، وتعدّد مراتب المعنى، وهو ما له علاقة عند العرفاء والصوفية بتعدّد العوالم ومراتب الموجودات، والذين يذهبون بعد ذلك إلى ترسيم علاقات متوازية بين القرآن والإنسان والعالم، لتكون أشبه شيء بالكتب المقروءة، كلٌّ بحسبها، والتي يعكس بعضُها بعضَها الآخر وتظهر صورته التي هي صورتها بلا فرق سوى في الإجمال والتفصيل، وهو ما يسمى التناظر بين العوالم والتطابق بينها. فالمعنى القرآني يناظره معنى في الإنسان وفي العالم؛ بل هو نفسه، غير أنه يتنزّل في كل عالم ليطابق ذاته فيه.

هذا ما سنتناوله بالبحث ونحاول توضيحه في ختام القراءة الشاملة لتأويل صدر الدين الشيرازي.

أولاً: فضل القرآن وأسماؤه

يمثّل القرآن، بنظر الشيرازي، الغذاء الروحي والعقلي للإنسان الذي تتفاوت حاله واهتماماته وقابلياته وما هُيِّئ له، فكان هذا القرآن كالمائدة العيسوية المنزلة من السماء إلى الأرض «مشتملة على أقسام من الرزق لطوايف من الناس، ولكل منها رزق معلوم وحياة مقسومة، فالحكمة والبرهان لقوم، والموعظة والخطابة لقوم، والجدل والشهرة لقوم،

ويوجد فيه لغير هؤلاء الطوايف الثلاث أغذية ليست بهذه المثابة من اللطف؛ بل أنزل منها على حسب مقاماتهم في الكثافة والسفالة إلى حدّ القشور والنخالة. كما في قوله تعالى ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[1]. فكما يوجد فيه اللبوب كذلك يوجد فيه التبن والقشور، وهي للعوام الذين درجتهم درجة الأنعام كما قال: ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[2]، وذلك لأنّ الغذاء يجب أن يكون مشابهًا للمغتذي»[3].

ويقصد الشيرازي من التبن والقشور العلوم الظاهرية، ومن اللباب علوم الباطن والمكاشفة.

كما إنه يصف القرآن بأنه «يشفي كلَّ عليل بداء الجهل، ويروي كلَّ غليل طلب الحياة والحقيقة، ويداوي كلَّ مريض القلب بعلل الأخلاق الدميمة وأسقام الجهالات المهلكة. وعن رسول الله (ص): «إن القرآن هو الدواء وإن القرآن غنًى لا فقر بعده ولا غنى دونه»»[4]، وفي ذلك إظهار لفضل القرآن وأهميته الإنسانية. وأما فضله وأهميته الدينية والإلهية، «هو حبل الله المتين النازل إلى هذا العالم لنجاة المقيدين بسلاسل التعلقات وأغلال الأثقال والأوزار من حبّ الأهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج والذهب والفضة والخيل وطول الآمال»[5].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) سورة النازعات: الآية 33.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص211.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص44.

(5) انظر: المصدر نفسه؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص10.

إن حقيقة القرآن تتجلّى في هذا الكمال المعرفي والأخلاقي المجتمع فيه، وفي سموّ المعنى الكامن في ألفاظه وآياته وسوره، غير أنها حقيقة صامتة، هي محطّ اهتمام المفسّرين المهتّمين عادة باللغة وأسرارها..

وأما المحقّقون من العرفاء، فحقيقة القرآن هي جوهر ذات النبي(ص)، وقد سُئلت بعض أزواجه عن خلقه فقالت في الجواب: «كان خلقه القرآن»[1].

حقيقة القرآن على نحوين: صامتة هي القرآن اللفظي، وناطقة هي القرآن الآدمي المعبّر عنه بالإنسان الكامل وهو المتمثّل بالمعصوم.

وإذا كان هذا هو فضل القرآن وعظمته فمن الضروري فهمه وتعقّله، ولا يحصل هذا، بنظر الشيرازي، بمجرد السمع بآلة الأذن، لأن معنى السمع القرآني هو التعقّل وهو حقيقة السمع ويستشهد بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ قَالُواْ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ * إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ * وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّواْ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾[2].

فقد «دلّت هذه الآية على أن المراد بالسمع هو التعقّل وهو السمع الباطني، كما إن المراد بالبصر هو الرؤية الباطنية»[3].

والواقع أن الناس مع القرآن أصناف كما يرى الشيرازي. فمنهم الذين

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص31؛ انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج5، ص148؛ ج7، ص68.

(2) سورة الأنفال: الآيات 21 ـ 23.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص56.

قال الله في حقهم: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوۡ تَأۡتِينَآ ءَايَةٞۗ﴾[1]. «اعلموا أن الله يكلمهم على الدوام، ولكن ﴿وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ﴾ [2] و﴿إِنَّهُمۡ عَنِ ٱلسَّمۡعِ لَمَعۡزُولُونَ﴾[3] ﴿وَلَوۡ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمۡ خَيۡرٗا لَّأَسۡمَعَهُمۡۖ﴾[4]، كما أسمع قومًا آخرين أخبر عنهم بقوله: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ﴾[5]، فالسمع الحقيقي هو قرين معرفة القلب لاصطكاك الصّماخ بالهواء الخارج، وكل قلب يكون حيًا بحياة المعرفة يسمع كلام الحق. وأما القلوب الميّتة بموت الجهل فحالهم كما قال تعالى فيهم: ﴿إِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَلَا تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ﴾[6]، ولو أسمعهم الخطاب بمقارعة الهواء لسمعهم الظاهر وقلوبهم موتى لتولوا عنه وهم معرضون، كما أسمع نفرًا من قوم موسى خطابه تعالى فلم ينفذ إلى بواطنهم نور كلامه ولم يطيقوا سماعه»[7].

ومنهم المكلّمون والمحدّثون من الحقّ تعالى، وإن لم يكونوا أنبياء، بتكليم معنوي وسمع قلبي. يقول الشيرازي عنهم:

«واعلم أن بإزاء هؤلاء من كل أمة قومًا وقع بينهم وبين الله مكالمة حقيقية، يكلّمهم الله وينظر إليهم، وهم يسمعون كلامه بسمع قلبي بلا وساطة تعليم بشري خارجي، فيكون الفهم لازمًا لسماعهم. وقد ورد عن

---

(1) سورة البقرة: الآية 118.
(2) سورة الأعراف: الآية 179.
(3) سورة الشعراء: الآية 212.
(4) سورة الأنفال: الآية 23.
(5) سورة المائدة: الآية 83.
(6) سورة النمل: الآية 80.
(7) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص55.

النبي (ص): «أن في أمتي محدَّثين مكلّمين»، ولا يشترط أن يكون هؤلاء أنبياء تشريع ورسالة، لأن الرسالة قد انقطعت وأبوابها قد غلقت وختمت ببعثة النبي (ص)، وما بقي إلا إلهامات من الحق وإعلامات وتعليمات، وإليهم الإشارة بقوله (ص): «إن لله عبادًا ليسوا بأنبياء يغبطهم النّبيون»، أي ليسوا بأنبياء تشريع؛ بل هم في الشريعة تابعون لمحمد (ص)»[1].

1 ـ القرآن والفرقان

يُفرّق العرفاء بين القرآن والفرقان، فأحدهما عين الآخر من جهة، وغيره من جهة أخرى، فكل منهما هو كلام الحق تعالى إلا أنّ التغاير في المرتبة. فالقرآن كما يبدو لهم من اللغة هو الجمع، ومنه يفهم أن القرآن هو الكلام الإلهي لكن في مرتبة الجمع والإجمال ويطلقون عليه اسم العقل البسيط. وأما الفرقان فهو بمعنى الفرق والتفصيل، وبالتالي فهو الكلام الإلهي لكن في مرتبة العلم التفصيلي والقدري والنفساني.

يقول الشيرازي: «اعلم أنّ القرآن في اللغة العربية بمعنى الجمع، كما إن الفرقان بمعنى الفرق والتفصيل، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ * فَإِذَا قَرَأْنَـٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾[2] الأول إشارة إلى العلم الإجمالي المعروف عند العلماء بالعقل البسيط، وهو العلم بجميع الموجودات على وجه بسيط وإجمالي وذلك العقل هو فعّال تفاصيل العلوم النفسانية، **والثاني** إشارة إلى العلم النفساني المتكثّر بصورة عقلية حاصلة في النفوس الفاضلة وربما يحصل الثاني دون الأول، لكنّ الأول

---

(1) المصدر نفسه، ص55.

(2) سورة القيامة: الآيات 17 ـ 19.

لا ينفك عن الثاني، فكل قرآن لا ينفك عن الفرقان دون العكس»[1].

وحيث إن القرآن كما تقدّم، منه الصامت ومنه الناطق، وهو نفس النبي (ص)، فيقول: ونفس نبينا (ص) في مقام قاب قوسين أو أدنى عقل بسيط قرآني قعد مع المعقولات كلها وهو قلم الحق الأول، وكلامه بوجه هو كلمة الله التامة التي فيها جوامع الكلم، كما في قوله (ص): «أوتيت جوامع الكلم»، وفي مقام آخر لوح نفساني فيه تفاصيل العلوم وصور الحقائق المرسومة فيه من قبل قلم الحق الفعّال لصور العلوم، وتلك الصور أو محلّها هو الكتاب الفرقاني، فهذا المصحف الذي بين أظهرنا قرآن بوجه وفرقان بوجه، وهو كلام الله بوجه وكتابه بوجه»[2].

وهذا ما خصّص به نبي الإسلام من بين سائر الأنبياء. فالمُنزل عليهم هو فرقان فقط وليس بقرآن، كما إن المُنزل عليهم كتاب فقط وليس بكلام، وأما المُنزل على النبي (ص) فهو القرآن والفرقان جميعًا، والكلام والكتب جميعًا[3].

2 ـ أسامي القرآن ومنازله

يرى الشيرازي أن القرآن وإن كان حقيقة واحدة، إلا أن له مراتب كثيرة ومنازل في قوس النزول، وله في كل مرتبة ومنزل اسم خاص يناسبه، وهو يعرض لهذه الرؤية بصورة متوازنة بين القرآن والإنسان الذي

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص12 ـ 13؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج4، ص411.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص13.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج4، ص412؛ وللمقارنة: حيدر الآملي، **مقدمات نص النصوص في شرح الفصوص**، مصدر سابق، ص73؛ انظر: خنجر حمية، **العرفان الشيعي**، مصدر سابق، ص681 ـ 682.

أيضًا يمثّل حقيقة واحدة لها مراتب كثيرة وأسامٍ عدة، فيسمّى في كل عالم باسم خاص يناسب مقامه في قوس الصعود. وهذه الألقاب والأوصاف القرآنية ليست من سنخ الألقاب والنعوت اللفظية المتعارفة؛ بل هي أوصاف لذات روحانية مجرّدة من الجسمية بحسب مرتبة ذاتها. وهو بذلك يمهّد لنظرية التناظر بين القرآن والإنسان والعالم.

وبناءً عليه، فالقرآن يسمى في مقامٍ بالمجيد: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾[1]، وفي مقام آخر عزيز: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ﴾[2]، وفي آخر اسمه عليّ حكيم: ﴿وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[3]، وفي مقام يسمى الكريم: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[4]، وفي آخر يسمى المبين ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ﴾[5]، وفي مقام اسمه عظيم ﴿وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[6]، في طور آخر يسمّى البشير النذير ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[7]، ولا شك في أن كثرة هذه الأسامي والأوصاف والنعوت تدلّ على عظمة المسمّى والموصوف[8]. ويعلّق الحكيم

---

(1) سورة البروج: الآية 21.
(2) سورة فصلت: الآية 41.
(3) سورة الزخرف: الآية 4.
(4) سورة الواقعة: الآيات 77 ـ 79.
(5) سورة الحجر: الآية 1.
(6) سورة الحجر: الآية 87.
(7) سورة فصلت: الآيتان 3 ـ 4.
(8) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص31 و52 ـ 54؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص31 ـ 32؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص23.

السبزواري على ما ذكره الشيرازي، بأن هذه الأسامي بما هي مراتب لحقيقة واحدة جارية « في كلٍّ من القرآن التدويني والتكويني والآفاقي والأنفسي، فكلٌّ بكل اعتبار ومسمًّى باسم جليل»[1]، وهو بذلك يتابع حكيم شيراز وعارفها في رؤيته التناظرية والتوحيدية.

ومن الأسماء والنعوت التي يقف عندها الشيرازي مبيّنًا وشارحًا (النور)، فقد وصف المولى تعالى القرآن بأنه نور فقال: ﴿وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾[2]، وقال أيضًا: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[3]، والنور هو الظاهر في نفسه والمظهر لغيره، فبه تنكشف الأشياء وتظهر للعيان فهو إذن الوجود المحض. ولذلك كان القرآن، مبيّنًا في نفسه، ويبيّن للإنسان سبيل السلام إلى الآخرة، ويقول الشيرازي: «إن من أسمائه نور، لأنه نورًا عقلي تنكشف به أحوال المبدإ والمعاد، يتراءى به حقائق الأشياء، ويُهتدى به في سلوك يوم القيامة وطريق الجنة كما قال تعالى: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[4]، وقال: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[5]. فقوله (نور) إشارة إلى مرتبة العقل القرآني

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص31 (الهامش 2).

(2) سورة التغابن: الآية 8.

(3) سورة المائدة: الآية 15.

(4) سورة الشورى: الآية 52.

(5) سورة المائدة: الآيتان 15 ـ 16.

البسيط، وقوله (كتاب) إشارة إلى مرتبة العلم التفصيلي كما قال: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥ﴾[1]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[2]، وقال ﴿وَتَفۡصِيلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ﴾[3]»[4]، والاسم الآخر للقرآن هو الحكمة. والحكمة تعني الصواب في القول والفعل أو موافقة الحق[5]، وفي الاصطلاح الفلسفي أنها معرفة حقائق الأشياء أو البحث عن أحوال الموجود بما هو موجود[6]، فإنها بالقياس إلى القرآن وبلغة العارف هي العلم الإرثي يؤتاه الراسخ في العلم الذي كوشف بالتفصيل في عين الإجمال سواء أكانت المكاشفة في العارف مرتبة علم اليقين الذي لا يرقى إليه شك وريب، أم في مرتبة عين اليقين حينما يعاين العارف حقيقة الشيء معاينة قلبية فيكون كمن ينظر إلى الشيء، أم في مرتبة حق اليقين وهو فناء العبد في الحق والبقاء به علمًا وشهودًا وحالًا لا علمًا فقط، فإذا ذاق الموت فهو حق اليقين[7]. وهذا المقام لا يصله ولا يناله الفيلسوف، وإنّما الأنبياء (ع) والوارثون لهم. ولا يجد الشيرازي هنا حرجًا في هذا التصريح، لأن علم الدراسة مهما يبلغ فلا يصل إلى شرافة علم الوراثة ولذلك نجده يقول موضحًا: «ومن أسمائه العظام

---

(1) سورة فصلت: الآية 3.

(2) سورة هود: الآية 1.

(3) سورة يونس: الآية 37.

(4) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص13؛ انظر: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص50.

(5) انظر: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.ق/ 1983م، ص91 ـ 92.

(6) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص5؛ انظر: رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، مصدر سابق، ص21.

(7) انظر: علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، مصدر سابق، ص90.

(الحكمة) كما في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾[1]، فإن الموجودات أعني الممكنات متميّزة حال عدمها الكوني في علم الله الواحد، ويعلم الله تعالى بعلم واحد بسيط صور جميع الأشياء ويراها ويأمرها بالتكوين بأمر واحد هي كلمة (كن) الوجودية، فما عند الله إجمال؛ بل الأمر كلّه في نفسه، وفي علم الله مفصل، وإن كان كله معلومًا بعلم واحد لكن معلوماته كثيرة كثرة لا تُحصى، وإنما وقع الإجمال في حقنا، فمن كوشف بالتفصيل في عين الإجمال علمًا أو عينًا أو حقًّا فذلك العالم الذي أعطاه الله تعالى الحكمة وفصل الخطاب، وليس ذلك إلا الأنبياء (ع) والورثة لهم من العلماء الراسخين. وأما الفلاسفة المشهورون فليسوا من هذا المقام في شيء ولا يعلمون التفصيل في عين الإجمال كما يراه صاحب هذا المقام الذي أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب»[2]. وفي كلامه إشارة واضحة إلى أن هذا المقام مما لا يمكن تحصيله بمجرّد السعي والاكتساب لأنه عناية ربانية وموهبة إلهية لا يحصل إلا بها كما صرّح بذلك. ومن نعوته (الحق) كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[3]، وقوله: ﴿بَلْ هُوَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ﴾[4]. ومن ألقابه الشريفة (الهدى) لأنه يهدي إلى الحق؛ بل هو الحق كما تقدم، وقد قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾[5]، وقال أيضًا: ﴿هُدًى

---

(1) سورة ص: الآية 20.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص13 ـ 14؛ وانظر: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص51.

(3) سورة النحل: الآية 102.

(4) سورة السجدة: الآية 3.

(5) سورة الزمر: الآية 23.

﴿لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[1]. ومن ألقابه (الذكر)، لأنه يُتذكر به أمور الآخرة وأحوال المبدإ والمعاد: ﴿فَٱسۡتَمۡسِكۡ بِٱلَّذِيٓ أُوحِيَ إِلَيۡكَۖ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٤٣ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ﴾[2]. ومنها (الشفاء)، إذ بالقرآن تكون النجاة من الأمراض النفسية والأسقام الباطنية ومؤذيات الآخرة كالجهل والحسد والكبر والرياء والنّفاق والرعونة والشهوة والغضب وحبّ الجاه وسائر المهلكات والأمراض التي إذا استحكمت عجز عنها الأطباء الروحانيون. يقول تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ هُدٗى وَشِفَآءٞۚ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَقۡرٞ وَهُوَ عَلَيۡهِمۡ عَمًىۚ أُوْلَٰٓئِكَ يُنَادَوۡنَ مِن مَّكَانِۭ بَعِيدٖ﴾[3]. ويعلّق الشيرازي فيقول: «يعني أن القرآن هدى وشفاء بالقياس إلى قوم، وهم الذين لم تفسد قرايحهم ولم تتغير فطرتهم الأصلية التي فطرهم الله عليها، وهو بعينه ضلال بالقياس إلى من فسدت قريحته وتغيرت فطرته، كما إن نور الشمس يقوي الأبصار وهو عمى للخفافيش كما في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ﴾[4]، وقوله: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا وَيَهۡدِي بِهِۦ كَثِيرٗاۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾[5]»[6].

ويرى الشيرازي في ختام بحثه في نعوت القرآن وأساميه أن صفات

---

(1) سورة البقرة: الآيتان 2 ـ 3.

(2) سورة الزخرف: الآيتان 43 ـ 44.

(3) سورة فصلت: الآية 44.

(4) سورة البقرة: الآية 10.

(5) سورة البقرة: الآية 26.

(6) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص15؛ انظر: المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص52.

القرآن ونعوته كثيرة قد يطول الكلام فيها، وفي ما ذكره كفاية للمستبصر[1].

ثانيًا: المقاصد القرآنية

لا غرو في أن المقاصد القرآنية هي من الفروع الهامة لعلوم القرآن، والتي لم يُولها المفسّرون والمشتغلون بالقرآن الاهتمام اللازم، مع أن من البداهة أن يكون لكل كتاب أغراض يسعى إلى بيانها وإبرازها للناس، وعلوم ومعارف يهدف إلى نشرها، وليس الكتاب المنزل من عند الله تعالى بخارج عن هذه البداهة أو معارض لها. والأنظار تختلف حول تحديد هذه المقاصد وما هي؟ فالفقيه يراها تشريعية، والمتكلم يراها عقدية، والصوفي يراها روحية، والفيلسوف يراها عقلية، والأديب يراها أدبية ولغوية، وأما المصلح فيراها اجتماعية وهكذا...

إن من الضروري والحال هذه أن يتوجّه الاهتمام نحو صياغة رؤية شاملة ومتكاملة لمقاصد القرآن الكريم. فما هي الأهداف والمواضيع الأساس التي رامها وتحدث عنها وقصد إبلاغها للناس؟

وتتبدّى لنا أهمية نظرية المقاصد القرآنية حينما نقف على تأثيرها في فهم القرآن وتفسيره، فمعرفة أهداف نزول القرآن تلقي بظلالها على المعنى القرآني، بحيث تكون «إحدى القرائن العامة المنفصلة التي تكتنف النص»[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص15.

(2) محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 1415هـ.ق/ 1995م، ص51.

ولسوف تساهم نظرية المقاصد القرآنية أيضًا في تفسير مجموعة من الظواهر القرآنية فقد « يختلف تفسير الظاهرة باختلاف تفسير الهدف من القرآن، كما في تكرار القصة الذي يتجه بعضٌ إلى تفسيره على أساس بلاغي، بينما قد يكون الأساس التربوي هو التفسير الصحيح»[1].

ومن جهة ثانية، فإن نظرية المقاصد تتيح لنا فرصة التفاعل والاهتمام بالقرآن بصورة آكد وأكثر إيجابية في إطار السعي لتحقيق الأهداف الحقيقية للقرآن، وعدم الانشغال بأكثر مما ينبغي بجوانب معرفية ثانوية، لا تشكل لباب القرآن وما استهدفه الوحي الإلهي من إنزاله. وهي المسألة التي نجدها محلّ شكوى لدى الصوفية العرفاء بشكل خاص، والمصلحين كذلك الذين يرفضون الانشغالات والاهتمامات التقليدية والسطحية التي تحدث تغييرًا في الإنسان الفرد والجماعة.

ولم يبد العلماء السابقون بعلوم القرآن كما قلنا، الاهتمام اللازم والمناسب بالمقاصد القرآنية بالمعنى الذي أوضحناه، فانصبّ بحثهم حول مسائل تقليدية محدّدة تتعلّق بالمفردات والتراكيب اللغوية ونحوها من موضوعات تتصل بظاهر النص، سوى بعض الإلماحات التي نقلها الزركشي والسيوطي عن بعض القدماء وتحت عنوان علوم القرآن. فينقل الزركشي عن القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله المعافري المعروف بابن العربي (ت 544هـ.ق) في كتابه «قانون التأويل» قوله:

«وأمّا علوم القرآن فثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام، فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله.

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص52.

والتذكير، ومنه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن.

والأحكام، ومنها التكاليف كلّها وتبيين المنافع والمضارّ والأمر والنهي والندب»[1].

كما ينقل عن علي بن عيسى الرماني (ت 382هـ.ق). وهو أسبق من ابن العربي، أن «القرآن يشتمل على ثلاثين شيئًا: الإعلام، والتنبيه، والأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، ووصف الجنة والنار، وتعليم الإقرار باسم الله وصفاته، وتعليم الاعتراف بإنعامه، والاحتجاج على المخالفين، والرد على الملحدين، والبيان عن الرغبة والرهبة، والخير والشر، والحسن والقبح، ونعت الحكمة، وفضل المعرفة، ومدح الأبرار، وذم الفجار، والتسليم والتحسين، والتوكيد والتفريع، والبيان عن ذم الإخلاف وشرف الأداء»[2].

غير أن المشيّد الفعلي لنظرية المقاصد القرآنية على نحو شامل هو الشيخ أبو حامد الغزالي (ت 505هـ.ق) في مؤلفاته وخصوصًا في كتابه «**جواهر القرآن ودرره**». فاستطاع أن يقدّم رؤية متكاملة تركت تأثيرها على تفكير كل من أتى بعده ولا سيما الحكيم الشيرازي كما سنرى.

---

(1) انظر: محمد الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، 1425هـ.ق/ 2005م، ج1، ص30.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص31؛ وقارنه بـ: جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (وبهامشه إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني)، دار الفكر، لا تا؛ أيضًا: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، 1424هـ.ق/ 2004م، ج3، ص337، بإضافة [وأفعاله]، وبتغيير في ذيل النص [والبيان عن ذم الأخلاق وشرف الآداب]، ص338.

ومن المعاصرين، الذين لم يغفلوا مقاصد القرآن الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، حيث رأى أن القرآن لم ينزل لأجل التدليل على نظريات وقوانين الهندسة، ولا على سائر العلوم الكونية والمعارف والصنائع الأخرى على اختلافها، وإن دعا الإسلام إلى تعلّمها وفق الحاجة، فالدعوة إلى تعلّمها لا تلازم، التدليل عليها وبيان مسائلها، وأحكامها. وقد قال تعالى ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ﴾[1]. وقال أيضا ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[2]؛ بل إن القرآن الكريم كتاب هداية وإعجاز، «ومن أجل هذين المطمحين نزل وفيهما تحدّث وعليهما دلّ»[3].

ولا شك في أن من مهمات القرآن الإعجاز، لارتباط النبوة والتصديق بها وما يترتّب على ذلك من اتّباعٍ للنبي (ص) والاستماع إلى دعوته، وتحقيق الأغراض منها، إلا أن عنوان الهداية عام لا يرقى إلى مستوى النظرية في المقاصد القرآنية، ويذكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر أن القرآن الكريم قد نزل «لهداية الناس وتنوير أفكارهم وتربية أرواحهم وعقولهم، وكان في الوقت نفسه يحدد الحلول الصحيحة للمشاكل التي تتعاقب على الدعوة في مختلف مراحلها ويجيب على ما هو جديد بالجواب عن الأسئلة التي يتلقّاها النبي من المؤمنين أو غيرهم»[4].

---

(1) سورة يونس: الآية 101.

(2) سورة الجاثية: الآية 13.

(3) محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، لا تا، ج1، ص23.

(4) انظر: محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، مصدر سابق، ص43.

ومضافًا إلى أن عنوان الهداية عام، فإنه يركّز على جانبين أساسين هما: التربية والاجتماع، ليعطي المقاصد القرآنية طابعًا تربويًا واجتماعيًا. وهذا ما يمكن فهمه بحدود ما نقله عنه تلميذه الشهيد السيد محمد باقر الحكيم.

لكنه يعود في موضع آخر ليصرّح بأن الهدف من نزول القرآن (المقاصد) هو التغيير بأبعاده الثلاثة: تحرير الإنسان من الوثنية، وتحرير عقل الإنسان، وتحرير الإنسان من عبودية الشهوة. ونلاحظ أن البعد الأول هو هدف ديني بحت، والبعد الثاني هو هدف فكري والثالث تربوي وروحي، وهو ما يمكن أن يشكل أساسًا بنظرية المقاصد القرآنية ذات الطابع التغييري والاجتماعي، والتي يرى الشهيد الصدر أنها قد تحقّقت في عصر النبوة وهي قابلة للتحقّق بصورة متكرّرة في أوضاع وظروف اجتماعية أخرى، لكنها مع ذلك تحتاج إلى صياغات تفصيلية توضح هذه الأبعاد من خلال النص القرآني[1].

ويحاول السيد محمد باقر الحكيم بعد ذلك أن يقدّم رؤية للمقاصد القرآنية من خلال مراجعة شاملة للآيات القرآنية التي تلقي الضوء على الهدف من نزول القرآن، ليجد أنها تشير إلى مجموعة أهداف تتمحور حول هدف مركزي. أما الأهداف الأولى فهي:

1 ـ الإنذار والتذكرة لقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص69 ـ 77.

(2) سورة الأنعام: الآية 19.

2 ـ العبر والدروس والأمثال لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[1].

3 ـ إقامة الحجّة والبرهان والمعجزة لقوله: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿155﴾ أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا﴾[2].

4 ـ الحكم وفصل الخلاف والتفريق بين الحق والباطل لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[3].

5 ـ بيان تفصيل الشريعة والإحكام لقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[4].

6 ـ تصديق وإمضاء وتصحيح الرسالات السابقة وإكمالها، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[5]. لكن الهدف الأساسي والمحوري لهذه الآيات هو «إيجاد التغيير الاجتماعي (الجذري) للإنسانية من خلال

---

(1) سورة الإسراء: الآية 89.
(2) سورة الأنعام: الآيتان 155 ـ 156.
(3) سورة النحل: الآية 64.
(4) سورة النحل: الآية 89.
(5) سورة المائدة: الآية 48.

رسم (الطريق والمنهج) لهذا التغيير، و(خلق القاعدة الثورية) التي تميزت بهذا المنهج والتزمت وتغيّرت على أساسه»[1].

فهذا الهدف المحوري له ثلاثة أبعاد هي: التغيير الجذري، وتحديد الطريق والمنهج وإيجاد القاعدة الثورية، أو بناء الإنسان.

إن هذه النظريات كما تظهر للباحث تأخذ طابعًا اجتماعيًا وحركيًا وتغييريًا، بعيدًا عن المناحي الصوفية والمعرفية الخاصة التي يطلق عليها اصطلاح العرفان.

أما الشيرازي فقد عقد مفتاحًا هو المفتاح الثاني من «مفاتيح الغيب» لبحث الأغراض والمقاصد الإلهية في القرآن الكريم. وهذه المقاصد القرآنية بنظر الشيرازي على معنيين:

1 ـ المقاصد بالمعنى العام، والتي تشمل الغايات الإلهية من إنزال القرآن الكريم، وكيفية التعامل مع الكلام الإلهي وآدابه، ويعتبر آخر الشروط الأخلاقية والروحية للنظر في القرآن الكريم، وضرورة فهم القرآن بالتفسير والتدبّر كما قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[2]، وأيضا: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[3]، لما فيه من الحقائق الغيبية على طريقة الحكماء الإلهيين المحصّلين، الذين لا يقعون في شرك تشبيه الخالق بخلقه، ولا في مفسدة تعطيل الصفات الإلهية، ويتبين ذلك من قراءة المذاهب الأخرى للأشاعرة والمعتزلة في مجال التأويل،

---

(1) انظر: محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، مصدر سابق، ص53 ـ 55.
(2) سورة محمد: الآية 24.
(3) سورة النساء: الآية 82.

حيث وقع الأول في التشبيه الذي يوجب الإخلال بتنزيه الحق تعالى عن كل أشكال الإمكان والنقص، والثاني في التعطيل الذي يوجب الإخلال بالجمال والكمال الإلهي.

2 ـ المقاصد بالمعنى الخاص، والتي تختصّ بالأغراض والغايات لإنزال القرآن الكريم، ومحورها تكميل ذات الإنسان ودعوته إلى العزيز الرحمن[1].

وبتعبير آخر ما هي المحاور الأساس التي تدور حولها السور والآيات، والمواضيع الكبرى في القرآن الكريم؟

يعتبر الشيرازي أن المقصود الأقصى للقرآن وسرّه ولبابه الأصفى هو دعوة الإنسان إلى ربّه وتعليمه كيفية ارتقائه من حضيض الدنيا إلى ذروة الكمال والعرفان، وتعريفه على الطريق الموصل إلى جواره تعالى والتنعّم بالجنان والنجاة من النيران.

يقول بهذا الخصوص: «اعلم أولاً أن سرّ نزول القرآن ومقصده الأقصى ولبابه الأصفى دعوة إلى الملك الأعلى رب الآخرة والأولى، والغاية المطلوبة فيه تعليم ارتقاء العبد من حضيض النقص والخسران إلى أوج الكمال والعرفان، وبيان كيفية السفر إلى الله طلبًا لمرضاته ولقائه ومجاورةً لمقرَّبيه، وتنعُّمًا للروح السعيدة بما في حضرة ملكوته وإسراحًا للنفس في روضات جنانه، ونجاة لها عن دركات الجحيم ومجاورة مؤذياتها والتعذيب بنيرانها وعقاربها وحياتها»[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص49 ـ 57.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص21؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص30 ـ 32.

وإذا كان هذا هو الهدف المقدس للقرآن، فلا بدّ من أن تكون مقاصده من سنخ هذا المقدس وطبيعته مقيمة لعموده، ورافدة لفروعه.

وعلى ضوء ذلك يرى الشيرازي انحصار المقاصد القرآنية بثلاثة هي الأصول والدعائم، وثلاثة أخرى هي الروادف المتمّمة واللواحق المعيّنة لتكون المقاصد ستة:

1 ـ تعريف الحق المدعو إليه.

2 ـ تعريف الصراط المستقيم الذي يجب سلوكه وهو معرفة كيفية تزكية النفس.

3 ـ تعريف الحال عند الوصول أو المنتهى والآخرة.

4 ـ تعريف أحوال المحبّين المبعوثين للدعوة وأوصافهم وفضائلهم تشويقًا إليهم، وكذلك التعريف بأحوال الضالين والجاحدين للدعوة وسوء مصيرهم للاعتبار والترهيب.

5 ـ حكاية أقوال الجاحدين والكشف عن جهلهم ومجادلاتهم.

6 ـ تعريف عمارة المراحل إلى الله تعالى وكيفية أخذ الزاد لسفر الآخرة والتعامل المناسب مع شؤون الدنيا[1].

---

(1) قارن ما ذكره ملاّ صدرا في: **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص21 ـ 22، بما أفاد الغزالي حول مقاصد القرآن: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص11 وما بعدها. ولم تخرج المقاصد القرآنية عند الإمام الخميني عن هذه المقاصد الستة. (انظر: روح الله الموسوي الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، تعريب وشرح: أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1406هـ.ق/ 1986م، ص234 وما بعدها).

وقد أشار أمير المؤمنين الإمام علي (ع) إلى الأصول الثلاثة: المبدأ والطريق والمعاد في قوله: «رحم الله امرأً أعدّ لنفسه واستعدّ لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين»[1].

ولا شك في أن أشرف العلوم هو العلم بالمبدإ والمعاد، أي بالله واليوم الآخر، ثم العلم بالصراط. أما العلم بالله تعالى فهو العلم بالذات والصفات والأفعال. والعلم بالذات من أضيق العلوم وأعسرها التي لا يظفر منها ملوك الآخرة إلا باليسير كالكبريت الأحمر.

إن القرآن الكريم يكتفي بالتلويح والإشارة والرمز لأهل العقل من خلال آيات التنزيه المطلق وسلب النقايص، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]، وكقوله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3]، وكقوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[4].

وجاء في الحديث: «تفكّروا في خلق الله ولاتتفكّروا في ذات الله»[5].

ويروي الشيرازي في شأن معرفة الله تعالى رواية عن **«الكافي»** للكليني عن أبي عبد الله جعفر الصادق (ع) أنه قال: «من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لأنّ حجابه ومثاله وصورته غيره، وإنّما واحد موحّد، فكيف يوحده من زعم أنه عرفه بغيره، وإنما

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص50.

(2) سورة الشورى: الآية 11.

(3) سورة الصافات: الآية 180.

(4) سورة البقرة: الآية 117.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص50؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص13.

عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه وإنما يعرف غيره»[1].

فكلّ ما يفرض في مقام ادعاء المعرفة فهو غيره بمقتضى التوحيد الخالص. وأما معرفة الصفات فميدانها أوسع، وقد وصف تعالى نفسه في القرآن على نحو التفصيل. فقال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ﴾[3]. ويعتقد الشيرازي أنه لا يمكن معرفة بعض الصفات كالكلام والصفات التشبيهية إلا لأهل البصائر الثاقبة كالسمع والبصر والاستواء على العرش والابتلاء والمكر وغير ذلك...[4]، ولا يتعرض الشيرازي لمسألة مهمة وقع الخلاف حولها بين العلماء وهي أنّ هذه الصفات هل هي توقيفية أم لا؟ بعد التسليم أن (الله) اسم لا يصح إطلاقه إلا على الذات الإلهية. وأما معرفة الأفعال فقد اشتمل القرآن على الواضح الجلي منها تصريحًا وتفصيلاً، وعلى الخفي منها في عالم الغيب تلويحًا وإجمالاً.

والتصريح كذكر خلق السموات والأرض والكواكب والشمس والقمر والأرض والجبال وسائر الظواهر الطبيعية، قال تعالى: ﴿وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[5].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص50؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص22 ـ 23.

(2) سورة الحشر: الآية 24.

(3) سورة الحشر: الآية 23.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص23.

(5) سورة الغاشية: الآيات 18 ـ 20.

وقال تعالى: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡ لَهُ ٱلۡمُلۡكُۚ﴾[1].

وأشرف الأفعال ما لم يظهر للحسّ من عالم الملكوت وهي الملائكة والروحانيات والروح ﴿تَنَزَّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا﴾[2]، والعرش والكرسي ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۖ﴾[3]. والملائكة مراتب وأنواع كثيرة، أفرد لها بحثًا مستقلاً في مفاتيح الغيب، استقصى التحقيق حولها[4]. وينقل الشيرازي حديثًا عن رسول الله (ص): «إنّ لله أرضًا بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يومًا، هي مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة، مشحونة خلقًا لا يعلمون أنّ الله يُعصى في الأرض، ولا يعلمون أن الله خلق آدم وإبليس»[5]. وهو ممّا يدل على سعة ملك الله تعالى وعجائب أفعاله الحكيمة التي لا يحيط بها عقل. وأما تعريف الطريق والسلوك إلى الله تعالى، فهو السلوك نحو الآخرة، الذي يحتاجه الإنسان المتقلّب في الأحوال والأطوار، من الجمادية ومنيّ يُمنى إلى صيرورته سميعًا بصيرًا. فإذا أدركته لمعة من أنوار الرحمة، تيقّظ من رقدة الجهالة، وتنبّه من نوم الطبيعة، وراح يتدبّر في آيات الله تعالى واستماع مواعظه وأحاديث نبيه (ص)، ومراعاة الشريعة وأحكامها إلى أن تدركه العناية الإلهية فيتبتّل إليه

(1) سورة فاطر: الآية 13.
(2) سورة القدر: الآية 4.
(3) سورة البقرة: الآية 255.
(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص345، المفتاح التاسع.
(5) انظر: المصدر نفسه، ص52؛ ومحمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص25.

كما أشار تعالى ﴿وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا﴾[1]، فيتوجه بقلبه وباطنه إلى الله تعالى بالكلية وتنفتح له أبواب العلوم اللَّدنيَّة والأسرار الإلهية. ويرى الشيرازي هنا أنّ في الإنسان حركة معنوية نحو الآخرة لكنهم يتفاوتون في كيفية هذه الحركة وفي درجات القرب والبعد من الله تعالى، فبعضهم يسعى نوره إلى الله ﴿نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ﴾[2]، وبعضهم تجذبه العناية الأحدية بخطاب ارجعي كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ * ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ﴾[3]، وهكذا..

وأما تعريف الحال عند ميعاد الوصال فقد اشتمل القرآن على ذكر النعيم الذي يلقاه الواصلون وهو أنواع تجمعها كلمة الجنة، وأعلى درجات النعيم لذّة النظر إلى وجهه تعالى، كما يشتمل على ذكر الجحيم وألوان الخزي والعذاب الذي يلقاه المحجوبون عنه تعالى، وأشدّها ألمًا ألم الحجاب ولذا قدّمه تعالى في الذكر على الجحيم فقال: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ * ثُمَّ إِنَّهُمۡ لَصَالُواْ ٱلۡجَحِيمِ﴾[4]، كما يحكي مقامات وحالات الفريقين في الحشر والنشر والحساب والميزان وغيرها.. وهذه الأمور الأخروية لا يدركها أهل العقول النظرية وعلماء الظاهر، وإنما هي علوم ومعارف أهل الله خاصة، ولعل ثلث القرآن وسوره يرجع إلى تفاصيل المعاد[5]. وأما أحوال

---

(1) سورة المزمل: الآية 8.

(2) سورة التحريم: الآية 8.

(3) سورة الفجر: الآيتان 27 ـ 28؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص53 ـ 54.

(4) سورة المطففين: الآية 15.

(5) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص55؛ قارنه بـ: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص17 ـ 18؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص53 ـ 54.

السالكين لسبيل الله فهي قصص الأنبياء كآدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون.. وصولاً إلى النبي محمد (ص) والملائكة كجبريل وميكائيل وغيرهم.. وأما أحوال الجاحدين والناكبين عن الطريق كقصص نمرود وفرعون وعاد وثمود وغيرهم وصولاً إلى كفَّار مكة ومشركيها وقصة إبليس والشياطين. والفائدة من هذا القسم هي الترغيب والترهيب والاعتبار والاستبصار، وهي كثيرة الرموز والإشارات لأهل الفكر وفيها مجال واسع لأهل التأويل[1].

وأما محاججة الكفار ومجادلتهم وكشف أباطيلهم بالبرهان فالغرض إظهار الحق وإزهاق الباطل. ومن أبرز مسائل هذا القسم من المقاصد في القرآن ما كان يثيره المشركون من ذكر الله تعالى بما لا يليق به من قبيل أن الملائكة بناته، وأن له ولدًا وشريكًا وأنه ثالث ثلاثة. وأيضًا مسألة الافتراء على رسول الله (ص) وأنه ساحر وكاهن وكذَّاب وغير ذلك من مفترياتهم، وأيضًا إنكار المعاد[2].

والقسم الأخير هو تعريف عمارة المنازل للطريق وكيفية التزوّد لسفر الآخرة. فالدنيا منزل من منازل هذا السفر، والبدن هو المركب، ولا بد من تدبير المنزل والمركب. من هنا كانت الحاجة إلى القانون الذي يحفظ الاجتماع الإنساني وينظمه وهو الشريعة، وقد جاء القرآن بالأحكام التي تنظّم الحياة الإنسانية كآيات المناكحات والمداينات والمواريث، وقسمة

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص56؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص18.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص56؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص19.

الزكاة والغنائم وأبواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبي والعقوبات والحدود والغرامات والقصاص والديّات والكفالات، وأحكام الجهاد وغيرها، وهو علم الحلال والحرام الذي يتولاه الفقهاء[1]. إن هذه المقاصد تشكل المساحة الرئيسة للتأويل عند صدر الدين الشيرازي، والعناوين الجامعة التي تدور حولها أبحاث الآيات، وبالإمكان ملاحظة ذلك بصورة واضحة في تفسيره وهو بالتالي يبدي انسجامًا تامًّا في جهده التفسيري مع مقولة المقاصد القرآنية هذه، فلم يخرج عنها إلا في موارد محدودة، اقتضاها التفسير لأجل اكتمال جوانبه وأبعاده كبعض الأبحاث الأدبية واللغوية والفقهية وغيرها.

ثالثًا: الكلام الإلهي

1 ـ حقيقة الكلام وتجلّياته

يُعرّف البحث الكلامي عند الأشاعرة الكلام الإلهي بأنّه معانٍ نفسية، أو صفاتٌ نفسية، قائمة بذاته تعالى ويسمّونها الكلام النفسي، وأما المعتزلة فقالوا إنّه خَلقُ أصوات وحروف دالّة على المعاني في جسم من الأجسام. وبناءً على التعريف السابق يرى الشيرازي أنه يلزم حينئذ أن يكون «كلّ كلام كلام الله». أما الرؤية العرفانية لمسألة الكلام الإلهي فمختلفة عن التعريف الكلامي، وخصوصًا عند الشيرازي، حيث يُرجع مقولة الكلام إلى الأساس الوجودي، فيرى أن «حقيقة التكلّم إنشاء كلمات تامات وإنزال آيات محكمات وأخرى متشابهات في كسوة

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص56 ـ 57؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص19 ـ 21.

الألفاظ والعبارات»[1]. وهذه الحقيقة استلَّ أبعادها الشيرازي من واقع الساحة المقدسة للمولى تعالى، التي لا يجوز أن ننسب إليها شيئًا إلا بنحو لائق، فاللياقة بساحته سبحانه تقتضي فهم كلامه تعالى بنحو خاص يغاير نسبته إلينا حينما نتكلم، فنحتاج عند الكلام إلى المادة والظروف المناسبة، واستعداد خاص لتصدر عنّا الحروف والكلمات في الهواء على شكل أصوات تسمى كلامًا، وهذا كلّه لا يليق بساحة الحق تعالى. وتوضيحًا لحقيقة التكلّم الإلهي يقول:

«لمّا ذكر الله عن نفسه أنه الظاهر وأنه الباطن، وأنه المتكلم وأن له كلامًا وكلمات وكتبًا، وذكر نبيُّه (ص) أنّ له نفسًا من الاسم الرحمن ـ إشارة إلى قوله: «إني لأجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن» ـ الذي به استوى على العرش[2]... فلما علمنا أن له نفسًا لا كأنفاسنا؛ بل على وجه يليق بذاته وصفاته أنه الباطن والظاهر لا كبطوننا وظهورنا، وأنّ له كلامًا على وجه يناسب عظمته وجلاله، علمنا أن كلماته هي الموجودات الصادرة عنه الناشئة عن ذاته، من غير توسط مادة أو محل أو استعداد على مثال الحروف والكلمات الناشئة من الإنسان التي يتشكل بها الهواء الخارج من الباطن، ولا كمثل أفعال الإنسان التي تتوسط فيها الآلات الجسمانية الخارجة عنه»[3].

إن ما تقدّم يعني أن كلامه تعالى سنخ وجودي عيني، هو شكل آخر

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص105؛ المؤلف نفسه، **العرشية**، مصدر سابق، ص226؛ انظر: المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص110.

(2) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ (سورة طه: الآية 5).

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، ج2، ص17 ـ 18.

من أشكال تجلّياته بتوسّط أسمائه (المتكلمّ) والمعبّر عنه في القرآن بكلمة (كن).

وقد تجلّى كلامه تعالى في ثلاثة موجودات عينية هي القرآن والفرقان والكتاب. فالقرآن هو العقل البسيط والعلم الإجمالي، أي الخالي من التفصيل، والفرقان هو المعقولات التفصيلية، وكلاهما «من عالم الأمر وعالم القضاء، ومظهرهما وحاملهما القلم واللوح المحفوظ. والكتاب من عالم الخلق والتقدير ومحله عالم القدر الذهني والقدر العيني»[1]. والأولان، أي القرآن والفرقان، لا يقبلان النسخ والتبديل، «لأنهما فوق الزمان، بخلاف الثالث ـ أي الكتاب ـ لأنه موجود زماني، ومحله لوح قدري نفساني هو المحو والإثبات»[2].

ومن ناحية إدراكية ومعرفية لهذه الوجودات العينية، فإن الكتاب يدركه كل أحد والقرآن ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[3] من دنس البشرية[4]. ومراده الطهارة المعنوية التي تعني التطهير الروحي، الذي يرتفع به المؤمن عن الحيوانية البهيمية، ويسمح له أن يتناول بفهمه مكنونات القرآن ويدخل ساحة حرمته، لأنه محرَّم على غير المطهَّرين.

ويفرِّق الشيرازي بين القرآن وسائر الكتب السماوية، لامتيازه عنها بأنه كلام الله تعالى باعتبار وكتابه باعتبار مع كونهما واحدًا. فالكتب

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصد سابق، ص52.

(2) المصدر نفسه، ص52.

(3) سورة الواقعة: الآية 79.

(4) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص52؛ المؤلف نفسه، **العرشية**، مصدر سابق، ص226؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص110؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص105.

السماوية السابقة هي الوحي بحسب المعنى النازل على الأنبياء فيكتبونها ويدرسونها ويعلّمونها لأقوامهم، وهي كما تقدم من عالم الخلق والتقدير، فليست كلامًا من عالم الأمر وعالم القضاء نزل إلى القلم واللوح المحفوظ، وبتعبير آخر هي علم مفاض على هؤلاء الأنبياء يهتدي به الناس في زمانهم وليست لها خصوصية أنها كلامه سبحانه. وأما القرآن فإنّه كلامه تعالى وكتابه أيضًا النازل على رسول الله (ص). ويقول الشيرازي مبيّنًا هذه الخصوصية للقرآن وللنبي (ص):

«واعلم أنّ النّازل على أكثر الأنبياء (ع) من الله هو الكتاب دون كلام الله. وهذا القرآن الذي أنزل على محمد (ص)، كلام الله وكتابه جميعًا باعتبارين. وأما الكتب السماوية المنزلة على سائر المرسلين سلام الله عليهم أجمعين فإنّها ليست بكلام الله بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم. فهذا المنزل، بما هو كلام الله، نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[2]، وقوله: ﴿نزل على قلبك بالحق﴾[3]، وقوله ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾[4]، وهو بما هو كتاب نقوش وأرقام وصور وألفاظ فيها آيات أحكام نازلة من السماء نجومًا على صحايف قلوب المحبّين، وألواح

(1) سورة النمل: الآية 6.

(2) سورة الشورى: الآية 52.

(3) هكذا جاءت ولم نجدها في القرآن؛ بل الموجود: ﴿فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (سورة البقرة: الآيتان 193، 194)؛ ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ (سورة الشعراء: الآية 193).

(4) سورة الإسراء: الآية 105.

نفوس الطالبين، وغيرهم يكتبونها في صحايفهم وألواحهم الحسّية بحيث يتلوها كلُّ تالٍ ويقرأها كل قارٍ، ويتكلم بها كلّ متكلم وبها يهتدون وبما فيها يعملون، ويتساوى في هديها الناس العوام والخواص والأنبياء والأمم كقوله ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾[1]»[2].

2 ـ بين الكلام والكتاب

يسعى الشيرازي بعد ذلك إلى توضيح الفرق والمائز بين الكلام والكتاب بنحو أكثر دقة وتفصيلاً. وينبغي لنا دائمًا أن نستذكر الأساس الوجودي للكلام فالمغايرة بين الكلام والكتاب كما ينقلها عن بعض المحقّقين، هي من جهات ثلاث:

الجهة الأولى: هي البساطة والتركيب، فالكلام بسيط والكتاب مركّب، وهو ينظر إلى الحكمة والنور والقرآن والكلام الإلهي على أنّها قد وردت في الكتاب على نحو الترادف، وهي كلها تدلّل على مرتبة العقل البسيط الذي فيه حقائق الأشياء مجملة. وأما الكتاب فهو «عبارة عن مقام نفسي فيه صور العلوم التفصيلية»، ومن الكلام يكون الكتاب، فهو المكوّن والمقوّم له ولذلك يقول: «ونسبة الأول ـ أي الكلام ـ إلى الثاني ـ أي الكتاب ـ كنسبة الكيميا إلى الدنانير، وكنسبة البذر إلى الشجرة؛ بل كنسبة المبدإ الفعّال إلى مجعولاته»[3].

والجهة الثانية: هي اختلاف العوالم، فالكلام من عالم الأمر

---

(1) سورة البقرة: الآية 185.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص16 ـ 17.

(3) المصدر نفسه، ص20.

والكتاب من عالم الخلق، والكلام إذا تشخّص صار كتابًا، كما إن الأمر إذا تشخّص صار فعلاً كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[2]. وحيث إن عالم الخلق هو عالم الفعل، فالفعل زماني متجدّد، والأمر مجرد عن التغيّر والتجدّد، ولذا كان الكلام ثابتًا غير قابل للنسخ والتبديل بخلاف الكتاب: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3]. «فصحيفة وجود العالم الفعلي هي كتاب الله عز وجل، وآياته أعيان الموجودات ﴿إِنَّ فِى ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾»[4].

ولكلّ من الكلام والكتاب منازل ومراتب، ولكلّ واحدة من مراتب الكلام قضاء، ولكلّ واحدة من مراتب الكتاب قدر، «وأعلى مراتب القضاء، قضاء محض ليس فوقه قضاء، وهو الكلام الإلهي المبدع له في الحقيقة، وأدنى مراتب القدر قدر محض لا قدر تحته، وهو الكتاب الذي فيه كتابة أعمال أهل الشمال»[5].

والجهة الثالثة: هي طريقة الوجود، فالكلام دفعي الوجود، والكتاب تدريجي الكون والوجود. ويعلّل الشيرازي هذا الفرق بأن «عالم الأمر

---

(1) سورة الطلاق: الآية 12.

(2) سورة يس: الآية 82.

(3) سورة الرعد: الآية 39.

(4) سورة يونس: الآية 6؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص16.

(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص95.

خالٍ من التضاد والتّكثّر والتّغيّر لقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمۡحِ ٱلۡبَصَرِ أَوۡ هُوَ أَقۡرَبُۚ﴾[1]، وأما عالم الخلق، فمشتمل على التّكثّر والتّغيّر ومعرّض للأضداد لقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطۡبٖ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾[2]»[3].

لكنّ هذه الامتيازات لا تعني بنظر الشيرازي، التغاير بالذات؛ بل امتيازات باللحاظ والاعتبار. فالكلام والكتاب هما أمر واحد بالذات والتغاير بينهما بالاعتبار، ويشهد ذلك شاهد «هو الإنسان، لكونه على مثال من ربّه، تعالى عن المِثل لا عن المثال، فالإنسان إذا تكلم بكلام أو كتب كتابًا، فإنه يصدق على كلامه أنه كتاب، وعلى كتابه أنه كلام»[4]، ويوضح ذلك فيقول تحت عنوان (دقيقة كشفية): «فالإنسان مثلاً لكونه ذا درجات بحسب النفس والبدن، وهو بحسب كل مقام غير خارج عن الهوية الإنسانية، إذا تكلّم بألفاظ وحروف مسموعة، فإذا نسبت تلك الألفاظ والحروف إلى نفسه كان كتابًا له وفعلاً صادرًا عنه، صنعه وكتبه في لوح الهواء وفي مخارج الحروف من الأعضاء، وإذا نسبت إلى شخص بدنه كان كلامًا قائمًا بشخصه لا كتابة صادرة عنه»[5].

---

(1) سورة النحل: الآية 77.

(2) سورة الأنعام: الآية 59.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص10.

(4) انظر: المصدر نفسه؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص24.

(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص17 ـ 18.

وما تقدم يستلزم بنظر بعض المحقّقين التفرقة بين إنزال الكلام وإنزال الكتب، فالقرآن بما هو كلامه تعالى قد نزل من عنده وأما سائر الكتب فهي نازلة من عند ملائكة الله المدبّرات، كما في قوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[1].

3 ـ تنزُّل الكلام الإلهي

قلنا سابقًا إن الشيرازي يرجع مقولة الكلام الإلهي إلى الأساس الوجودي فالكلام قد صدر في البدء، وهو صرف البدء الخارج عن القيد الزماني، خاليًا في ظهوره الأول عن كل قيد، لأنه بذلك يتناسب ويسانخ ذات المتكلم البسيطة والمطلقة، ثم راح يتنزّل من مرحلة الإطلاق إلى القيود والتعّينات، والتي في حقيقتها حجب يحتجب بها المطلق. إلى أن وصل إلى درجة كسوة الحروف والأصوات ليطيق الناس سماعه. «ولولا أنّه استتر كنه جمال كلامه بكسوة الحروف والألفاظ، لما ثبت لسماع كلامه عرش ولا فرش، ولتلاشى ما بينهما من سبحات نوره وعظمة برهانه... ولولا أن ثبّت الله موسى (ع) لما أطاق سماع كلامه، كما لم يطق الجبل مبادي تجلّيه حيث صار دكًا دكًا»[2].

وإذا كان القرآن بألفاظه ورسومه التي بين أيدينا هو آخر مراحل نزول الكلام الإلهي من مقام الإطلاق إلى منزلة التقيّد والتعّينات، وماهيّته

---

(1) سورة السجدة: الآية 5؛ وانظر: المصدر نفسه، تعليق الحكيم المولى علي نوري، التعليقة 42، ص232.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص58؛ انظر: كمال الحيدري، **تأويل القرآن**، دار فراقد، إيران، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م، ص182 ـ 183.

واحدة، فلا بد من أنّ جميع مراحل النزول أو التّنزّل ستكون مطوية فيه[1].

ويحدّد الشيرازي تنزّل الكلام الإلهي أولاً من علمه تعالى وغيب غيوبه على وجه لا يعلمه إلا هو، إلى قلم قدرته على وجه بسيط مقدّس ومنزّه عن الكثرة والتفصيل، وهو في هذا المنزل مسطور «في اللوح المحفوظ وفي عقول الملائكة المقربين»، ثم يتنزّل بعد ذلك ليرتسم «في نفوس الملائكة المدبّرين»، ثم ينتسخ الكلام «في الكتب والألواح السماوية القابلة للمحو والإثبات وهكذا إلى سماء الدنيا ثم تنزل، أي الآيات، من السماء إلى الأرض نجومًا بحسب المصالح والأوقات»[2].

يقول بهذا الصدد: «واعلم أن الكلام المنزّل من عند رب العالمين له منازل: **الأول** القلم الرباني، و**الثاني** اللوح المحفوظ، و**الثالث** لوح القدر والسماء الدنيا، و**الرابع** لسان جبرائيل (ع) تلقّاه الرسول الأمين (ص) في جميع المقامات، تارة أخذه من الله بلا واسطة ملك، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ * أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾[3]، وتارة في مقام غير ذلك المقام الشامخ الإلهي: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ﴾[4]، ومن هذا المقام ما كان في أول البعثة في جبل حراء أو في

---

(1) انظر: كمال الحيدري، **تأويل القرآن**، مصدر سابق، ص183؛ انظر: جواد علي كسار، **فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية**، مصدر سابق، ص410 ـ 412.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص16

(3) سورة النجم: الآيتان 8 ـ 12.

(4) سورة النجم: الآيتان 13 ـ 15.

جبل فاران، فأتاه جبرئيل (ع) بصورة محسوسة وسمع منه: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ * خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ * ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ * ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[1]، كما سمع موسى (ع) في طور سيناء: ﴿إِنِّىٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى﴾[2]»[3].

ويتنظّر الشيرازي لتنزّل الكلام الإلهي بتكلّم الإنسان، فإنّ كلامه لا بدّ من أن يجتاز مراحل التفكّر والخطور في البال والخيال حتى يصل إلى الخارج، وهذه المراحل أشبه بالغيوب المترتبة في الطريق إلى عالم الشهادة في قوس النزول.

فكما «إنّ المتكلّم يتفكّر أولاً ويخطر بباله ويُحضر في خياله صورة ما يريد أن يتكلم به ويظهره، ثم يخرجه من حدّ الضمير؛ بل حدود الضمائر المتفاوتة، والغيوب المترتبة إلى حد الخارج وعالم الشهادة، فكذلك صورة حكمة الله تعالى وإظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته، إذا خرجت من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، حتى نزلت إلى غاية النزول ونهاية تدبير الأمر كما قال تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَـٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾[4]، وقال: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[5]، وهذا يعني أن للقرآن قوس صعود ومنازل متصاعدة، كما كان

---

(1) سورة العلق: الآيات 1 ـ 5.

(2) سورة طه: الآيات 12 ـ 14.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، ص105 ـ 106؛ المؤلف نفسه، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص53.

(4) سورة طه: الآية 4.

(5) سورة السجدة: الآية 5.

له قوس نزول ومنازل متدرجة فيه، «فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج إليه كما في قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[1]، وقوله: ﴿إِن كُلُّ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِى ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا * لَّقَدْ أَحْصَىٰهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا﴾[2]، وهذا الإتيان إلى الرحمن لا يكون إلّا في صورة إنسان وفي سبيل أطواره»[3].

ويصف الشيرازي حال النبي (ص) مع تنزّلات الوحي، فقد كان يسمع صرير أقلام الملائكة ويرى الروح القدس، ثم تنزَّل إلى ساحة الملكوت السماوي ليتمثّل له بصورة يعقلها ويشاهدها في لوح نفسه، وتَنشَدُّ معها حواسه الظاهرة في دهشة ويتمثّل له الوحي لا كصورة الأحلام والخيالات العاطلة عن المعنى كما زعمه بعض المشائين؛ بل يرى الملك على غير صورته التي له في عالم الأمر، لأنه إذا نزل صار خلقًا مقدَّرًا، فيسمع ويرى بسمع وبصر عقلي آيات ربّه الكبرى سواء أكانت كلامًا أم كتابًا ولوحًا، فالكلام كلام الله تعالى والكتاب كتابه تعالى، ثم يتنزَّل بعد ذلك إلى العالم الحسّي فيسمع أصواتًا حروفية مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره، لأنها برزت من باطنه إلى ظاهره بدون باعث وسبب خارجي، فهي انبعاث نفس النبي (ص) من نشأة الغيب إلى نشأة الظهور، ولذا، كان يعرض له شبه الدهشة ويغشى عليه، ثم يرى ويسمع، فيخبر بما نزل عليه.

ونستنتج مع الشيرازي مما تقدّم أن ما يراه ويشاهده النبي (ص) في

---

(1) سورة فاطر: الآية 10.

(2) سورة مريم: الآيتان 93، 94.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص16؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص27 ـ 30.

عالم الغيب ليس خارجًا عن جنس الكلام المتكلم والكتابة والكاتب، والشاهد على ذلك أن الكثير من مواضع القرآن قد ذكرت تنزيل الكتاب والآيات مشفوعًا بذكر خلق السموات والأرض كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ * وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿طه * مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ * إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ * تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى﴾[3].

ويعلق الحكيم السبزواري على ما تقدم أن القرآن كُتبُ ثلاثة: تدويني هو ما بين الدفتين، وتكويني وهو إمّا آفاقي وإمّا أنفسي، «فمن قرأ أيّ واحد من الثلاثة على وجهه كان كمن قرأ الباقيين»[4].

4 ـ مراتب الكلام الإلهي

ينقسم الكلام الإلهي إلى ثلاثة أقسام، هي في الواقع مراتب متفاوتة لحقيقته الواحدة، فالكلام أعلى وأوسط وأدنى، وأعلى الأقسام هو ما كان عين الكلام مقصودًا أولاً وبالذات، بمعنى أنه لا مقصد بعده أشرف وأهم منه؛ بل هو غاية لما بعده.

ويرى الشيرازي أنَّ هذه المرتبة هي مرتبة إبداعه تعالى في عالم الأمر

---

(1) سورة آل عمران: الآيتان 108، 109.

(2) سورة إبراهيم: الآيتان 1 ـ 2.

(3) طه: الآيتان 1 ـ 4؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7 ص22 ـ 30.

(4) المصدر نفسه، ص30.

بكلمة (كن) لا غير، حيث يتجلّى إبداعه بكلماته التّامّات والإنّيّات العقلية الثابتة الباقية ببقائه تعالى والتي لا يعرضها النقص أو التغيير، وتحقّقها وإنشاؤها منه تعالى لا غرض له إلا كونها أمر الله.

وأما أوسط المراتب فهي ما يكون لخلق الكلام مقصود آخر غيره، يترتّب عليه ترتّبًا لزوميًّا، فلا ينفك عنه بحسب الواقع، «ذلك كأمره تعالى للملائكة السماوية والمدبّرات العلوية الفلكية أو الكوكبية بما أوجب الله عليهم أن يفعلوا من التدبيرات والتحريكات والأشواق والعبادات والنُّسك الإلهية لغايات أخرى عقلية، فلا جرم ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[1]، فينالهم نصيبهم من فائدة إنزال الكلام عليهم... وكذلك ملائكة الطبائع الأرضية والأجسام العنصرية من مدبِّرات الجبال والبحار والمعادن والسُّحب والرياح والأمطار، فإن أمر الله إذا وصل إليهم إما بواسطة أمر آخر، لا بواسطة خلق فإنهم يطيعون أمر الله ولا يتمرَّدون»[2].

ويرى الشيرازي أن في قوله تعالى: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ حيث لم يقل «بما يؤمرون» إشارة لطيفة إلى هذا القسم من الكلام.

وأما أدنى مراتب الكلام فتلك التي يكون لعين الكلام مقصودٌ آخر ولكن قد يتخلَّف عنه وقد لا يتخلَّف، وفي ما لا يتخلَّف أيضًا يبقى إمكان أن يتخلَّف ويعصي إن لم يعصمه عاصم من الله تعالى.

ويمثّل الشيرازي لهذا القسم بأمر الله تعالى وخطاباته للمكلفين، وهم الثقلان من الجن والإنس، عبر المَلَك الذي ينزِّله والرسول الذي

---

(1) سورة التحريم: الآية 6.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص5؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص18.

يرسله، لأنَّ المخلوقات الجنّية والإنسيّة من عالم الإحداث والتركيب، وعالم الأضداد والأنداد والتعاند والتفاسد ولذا في هذا القسم من الكلام من أطاع ومن عصى، بخلاف أوامره تعالى التي تقع بلا واسطة أو بواسطة أمر آخر فلا سبيل إلا الطاعة، «فأعلى ضروب الكلام هو الأمر لا بداعي ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِٱلْبَصَرِ﴾[1]، وهو عالم القضاء الحتميّ ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2]، والأوسط هو الأمر التكويني وهو عالم القدر ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[3]، والأنزل هو الأمر التشريعي التدويني ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا﴾[4]»[5].

إنّ هذه المراتب الثلاث من الكلام الإلهي يجد لها الشيرازي إشارات قرآنية واضحة وجليّة، ولا سيما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[6]، «فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقي الأولي الضروري، الذي يكون عين الكلام مقصودًا أصليًّا وغاية أوَّليَّة، والثاني إشارة إلى كلام يكون واردًا بواسطة حجاب معنوي، ويكون المقصود شيئًا آخر يُكتفى في حصوله بالكلام نفسه لكونه من اللوازم غير منفكّة، ففي كلٍّ من الضربين يكون الفهم غير منفكٍّ سواء أكان عينًا أم لازمًا، والطاعة لازمة سواء أكان الاستماع الطاعة نفسها أم مستلزمها، والثالث إشارة إلى أدنى الكلام، وهو النَّازل

(1) سورة القمر: الآية 50.
(2) سورة الإسراء: الآية 23.
(3) سورة القمر: الآية 49.
(4) سورة الشورى: الآية 13.
(5) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص6.
(6) سورة الشورى: الآية 51.

إلى أسماع الخلائق وآذان الأنام بواسطة الملائكة والناس من الرسل، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والإباء والقبول»[1].

وهكذا يكشف التأويل، المبنيّ على المراتب المتعددة والمتصاعدة للحقيقة الواحدة، عن مراتب الكلام الإلهي، المتطابقة كذلك مع العوالم المتصاعدة من الطبيعة إلى عالم البرزخ وإلى العالم العقلي المحض.

لقد ذكرنا سابقًا أنَّ الإنسان الكامل هو العقل الأول والحقيقة المحمدية، وهو خليفة الحقّ تعالى المخلوق على مِثَاله، لذلك كان جامعًا لحقائق الوجود ومراتبه، فلا غرو في أن يكون أيضًا جامعًا لمراتب الكلام الإلهي ومجمعًا لها. هكذا يرى الشيرازي الإنسان الكامل « لكونه خليفة الله مخلوقًا على صورة الرحمن، وهو على بيّنة من ربّه، توجد فيه هذه الأقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق والأمر[2]، ففيه الإبداع والإنشاء، وفيه التكوين والتخليق، وفيه التحريك للآلة والتصريف بالإرادة، فأعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقي المعارف منه واستفادة العلوم من لَدن حكيم عليم، واستماعه بسمعه القلبي المعنوي الكلام العقلي والحديث القدسيّ من الله، وهو إفاضة العلوم الحقّة والمعارف الإلهية، وكذلك أيضًا يصير متكلمًا، فهو بما صار عقلاً بسيطًا قد صار ناطقًا

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص9؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص21.

(2) هكذا جاء في النص ولعل الصواب: «وذلك لكماله الجامع لما في عالم الخلق والأمر». (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص7).

بالعلوم الحقّة متكلّمًا بالمعارف الحقيقية، فليس لكلامه هذا مقصود ثانٍ إلا تصوير الحقائق الغيبية المُجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية للقوى الطبيعية... فيجري حكم النفس وينفذ أمرها المطاع بإذن الله على القوى والآلات والخوادم في عالم البدن... وأدناها طلبه لشيء أو استدعاؤه لفعل بواسطة لسان أو جارحة»[1].

هكذا يطابق الشيرازي مراتب الكلام بحال الإنسان الكامل ويُوحّد بينهما، فيصير الإنسان كلمة ومتكلمًا في آن، فبما هو مخلوق بـ (كن) بل هو (كن) نفسها، فهو كلمة، وبما هو ناطق نطقًا عقليًا ونفسانيًا ولسانيًا، فهو متكلم فالإنسان الكامل المتوحِّد بالكلمة والتَّكلُّم هو التجلي الأتم للحقّ (المتكلم).

رابعًا: الحروف المقطّعة

يلاحظ المطالع لسور القرآن الكريم أنَّ بعضها يبدأ بحروف منفردة تسمى الحروف المقطَّعة، ولطالما كانت هذه الحروف موضع تساؤل واجتهاد لمعرفة الغاية منها والمعاني التي تدلّ عليها، إذا قبلنا أنَّ لها معاني بتعليل أنّ كلَّ ما في القرآن الكريم هو وحي من لَدُن حكيم عليم، كما وصف القرآن نفسه، فمحال أن يأتي ذكرها لغوًا فثمة تسع وعشرون سورة من سور القرآن قد افتتحت بهذه الحروف المقطَّعة وهي خاصّية اختصّ بها القرآن الكريم من بين الكتب السماوية، لا أقلّ الواصل منها إلينا، وهذه السور هي:

البقرة، آل عمران، الأعراف، يونس، هود، يوسف، الرّعد،

(1) المصدر نفسه، ج7، ص8؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص19.

إبراهيم، الحجر، مريم، طه، الشّعراء، النّمل، القصص، العنكبوت، الرّوم، لقمان، السّجدة، يس، ص، المؤمن (غافر)، فصّلت، الشّورى، الزّخرف، الدّخان، الجاثية، الأحقاف، ق، وسورة القلم.

وسنجد صيغًا وأشكالاً مختلفة من هذه الفواتح: فمنها البسيط المؤلف من حرف واحد، مثل (ص) و(ق) و(ن) في سورة القلم، ومنها ما يتألّف من حرفين مثل (حم) الواردة في سبع سور تعرف بالحواميم وهي: غافر وفصلت والشورى والزخرف والدخان والجاثية والأحقاف، واختصت سورة الشورى بإضافة (عسق)، ومثل (طه) و(يس) و(طس) في سورة النمل ومنها ما يتألف من ثلاثة أحرف مثل (الم) في سورة البقرة وآل عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة، ومثل (الر) في سورة يونس وهود ويوسف وابراهيم والحجر، ومثل (طسم) في سورتي الشعراء والقصص.

ومنها ما يتألف من أربعة أحرف مثل (المص) في سورة الأعراف، و(المر) في سورة الرعد، ومنها ما يتألف من خمسة أحرف وهي (كهيعص) في سورة مريم خاصة.

وإذا جمعت الأحرف فإنها تبلغ ستة وسبعين حرفًا، وإذا حذفت الأحرف المكررة وهي: (أ ـ ل ـ م ـ س ـ ر ـ ص ـ ح ـ هـ ـ ق ـ ك ـ ن ـ ط ـ ي ـ ع) فإنها تساوي أربعة عشر حرفًا أي نصف الحروف الهجائية، وما يزيد في غموض هذه الظاهرة القرآنية ويفسّر لنا تعدد الآراء حولها، وتباين وجهات النظر في تفسيرها، أنّه لم يؤثر عن الرسول (ص) شيء صحيح في تفسير هذه الحروف، وما أثر عنه بشأنها هو نذر قليل[1].

(1) انظر: محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، مصدر سابق، ص450.

1 ـ الاتجاهات والآراء من الحروف المقطعة

ثمة اتجاهان رئيسيان حول الموقف من الحروف المقطعة:

الاتجاه الأول: هو الذي يرى أنَّ هذه الحروف من الأشياء التي استأثر الله سبحانه بعلمها، ويُؤيّد هذا الاتجاه ما رُوي عن عدد من الصحابة والتابعين. وذهب إليه كثيرٌ من العلماء والمحقِّقين، كما جاء في بعض المرويات من طريق أهل البيت (ع)، ونتيجة هذا الاتجاه عدم إمكانية فهم دلالات الحروف المقطعة ومعانيها.

والاتجاه الثاني: هو الذي يرى أنَّه ليس في القرآن الكريم شيء غير مفهوم لنا، أو غير معروف لدى العلماء والمحقّقين، وذلك انطلاقًا من حقيقة أنَّ الله سبحانه وتعالى وصف القرآن الكريم بصفات متعدّدة مع هذا الخفاء والاستتار، فهو جاء بلسان عربي مبين، كما إنه نزل تبيانًا لكل شيء وهدى للناس ونحو ذلك[1].

وقد نقل الزركشي عن فخر الدين الرازي أنّه نُسب إلى المتكلمين إنكار القول بأن تفسير الحروف المقطعة هو من العلم المستور والسرّ المحجوب الذي استأثر الله تعالى به، لأنه لا يجوز أن يرد في القرآن ما لا يفهمه الخلق[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص450، وبمراجعة الأخبار والمرويات من طرق أهل البيت (ع) لم نعثر على ما يدل على أنّ الحروف المقطعة هي مما استأثره الله تعالى في علمه؛ بل على العكس فإن الأخبار تؤكد على أنّ لها معاني يعرفها النبي والإمام من أهل البيت (ع)، (انظر على سبيل المثال: محمد بن علي (الصدوق)، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش، ص22؛ وانظر: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط25، 2002م، ص236.

(2) محمد الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص126.

لقد ذهب علماء اللسان إلى تصنيف الحروف بحسب الوصف والمخارج، وحيث إنها عنصر الكلام وبسائطه التي يتركب منها، افتتح المولى الكلام في السور بطائفة منها إيقاظًا لمن تحدى القرآن وأنّ المتلوَّ عليهم كلام منظوم مما ينظِمون به كلامهم، فلو كان من عند غير الله لما عجزوا بأجمعهم مع اجتماعهم وفصاحتهم عن الإتيان بما يدانيه(1).

وأما العرفاء فيعتقدون أنّ هذه الحروف هي أسماء لها معاني ولهم فيها قولان:

الأول: «إن هذا علم مستور وسر محجوب وغيب مبطون ودر مكنون استأثر الله بعلمه، وعليه يحمل الخبران»، أولهما عن أمير المؤمنين (ع): «إنّ لكلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي»، والثاني عن الشعبي قال: «لله في كلّ كتاب سرّ وسرّه في القرآن سائر حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور»(2).

والثاني: قول بعض العارفين إنّ « العلم بمنزلة البحر، فأُجري منه واد ثمّ أُجري من الوادي نهر، ثم أُجري من النهر جدول، ثم أُجري من الجدول ساقية، فلو أُجري إلى الجدول ذلك الوادي لغرَّقه وأفسده، ولو سال البحر إلى الوادي لأفسده، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾(3)، والسبب في ذلك ضعف العقول التي لا

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص26 ـ 29، حيث ينقل الشيرازي آراء علماء اللسان اعتمادًا على ما ذكره الفخر الرازي والزمخشري.

(2) انظر: فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات دار ومكتبة الحياة، بيروت، لا تا، ج1، ص68.

(3) سورة الرعد: الآية 17.

تحتمل الأسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس أبصار الخفافيش. . . »[1].

ومعرفة أسرار الحروف المقطّعة بنظر العرفاء لها أهميتها الخاصة لأنها المدخل إلى فهم بطون القرآن، فمن لم تنكشف له هذه المعرفة لم يعرف سرّ هذه البطون القرآنية « التي ذكرها رسول الله (ص) بقوله: «للقرآن ظهر وبطن إلى سبعة أبطن»، وفي رواية: «إلى سبعين بطنًا»، ولا سرّ قوله: ﴿أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾[2]، ولا سرَّ قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾[3]، ولا سرَّ قوله (ص): «خصصت بست»، وتعيينه في جملتها الفاتحة وخواتيم البقرة الدالة على كمال ذوقه وجمعيّته، ولا سرَّ قوله تعالى: ﴿تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[4]، ولا سرّ قول علي (ع): «لو أُذن لي تفسير الفاتحة لحملت منها سبعين وقرًا»، ولا سرَّ قول الحسن (ع): «أنزل الله مئة كتاب وأربعة كتب، فأودع المئة في الأربعة وهي التوراة والإنجيل والزبور والفرقان، وأودع الجميع في القرآن وأودع جميع ما في القرآن في المفصَّل في الفاتحة»[5].

وأما الحديث، فقد نقل السيوطي عن جملة من الصحابة والتابعين تفاسير مختلفة للحروف المقطّعة، مما يدل على أنهم كانوا يرون إمكان فهمها وتفسيرها، ويجتهدون في ذلك.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص30 - 31.

(2) سورة طه: الآية 50.

(3) سورة الرعد: الآية 2.

(4) سورة فصلت: الآية 42.

(5) محمد بن إسحق القونوي، **إعجاز البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ص128.

بل إنّ بعض الراويات هي عن الرسول (ص) كما في رواية الكلبي في (كهيعص) أنّه (ص) قال: [كافٍ، هادٍ، أمين، عالم، صادق]، وقريب منه ما رُوي عن ابن عباس وغيره[1].

ويكاد ينفرد القاضي أبو بكر بن العربي حيث قال: «ومن الباطل علم الحروف المقطّعة في أوائل السور»[2]، مما يعني أنّه لم يكن يرى لها تفسيرًا، إلاّ أن يقصد حساب الجمل بالخصوص الذي يُدَّعى علم المغيبات بواسطته، وجاء في بعض الأخبار أنّه تُعرف به المُدَدُ والآجال[3]، ومُجملُ الأقوال والآراء حول الحروف المقطّعة هي:

1 ـ ما نُسب إلى عبد الله بن عباس من أنّ هذه الحروف ترمز إلى بعض أسمائه تعالى وصفاته وأفعاله، وقد روي عن أمير المؤمنين (ع) أنّه كان يقول: «يا كهيعص يا حمعسق»، فكل حرف من هذه الفواتح مأخوذ من اسم من أسمائه تعالى ومن ذلك قول ابن عباس في (كهيعص): «الكاف من كريم، والهاء من هاد، والياء من حكيم، والعين من عليم، والصاد من صادق»[4].

2 ـ أنّها بأسرها وعلى اختلاف صيغها اسم الله الأعظم، وقد عبّر عنه

---

(1) انظر: جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص22؛ انظر: محمد الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص126 ـ 128.

(2) انظر: المصدر نفسه، ج3، ص26.

(3) انظر: محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، محمد بن علي (الصدوق)، **معاني الأخبار**، مصدر سابق، ص22؛ انظر الرواية عن النبي (ص) مع حي وكعب بن الشرف اليهوديين حول أجل هذه الأمة.

(4) انظر: صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص239.

بتعبيرات مختلفة تباين ما عهدناه من تأليف كلامنا، وقد نقل هنا الرأي عن ابن عطية (ت 546هـ.ق)[1].

3 ـ أنها أسماء للقرآن الكريم كالكتاب والفرقان والذكر، ذهب إليه جمع من التابعين مثل قتادة ومجاهد وابن جريح والكلبي والسدي.

4 ـ أنها أسماء للسور التي جاءت فيها، فـ (الم) اسم لسورة البقرة، و(كهيعص) اسم لسورة مريم، نقل عن الحسن وزيد بن أسلم، واستحسنه الشيخ الطوسي ورجَّحه الطبرسي واختاره الشيخ محمد عبده، وتحمَّس له الفخر الرازي.

5 ـ أنّ هذه الحروف إنّما جيء بها ليفتتح بها القرآن الكريم وليعلم بها ابتداء السور وانقضاء ما قبلها وهي بالتالي لا معنى لها في ذاتها سوى أنّها حروف هجاء وقد اختار هذا الرأي البلخي وروي عن مجاهد أيضًا.

6 ـ أنّها أسماء للحروف الهجائية المعروفة لا غير، وإنما جيء بها تنبيهًا للناس على أنّ القرآن الكريم الذي حُجزوا عن مباراته والإتيان بمثله، لم يؤلّف إلاّ من هذه الحروف، وقد ذهب إلى هذا الرأي المبرِّد وجمع كبير من المحققين كالزمخشري والبيضاوي وقد انتصر له ابن تيمية وتلميذه الحافظ المزي[2].

7 ـ أنّ هذه الحروف جاءت في أوائل السور ليفتح القرآن أسماع المشركين الذين تواصوا بينهم بعدم الإنصات إليه كما حكى عنهم

---

(1) المصدر نفسه، ص241.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص235.

تعالى عن لسانهم في قوله: ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[1]، وهو قول أبي زيد وقطرب[2].

8 ـ أنها حروف تدلّ بحساب الجمل على المُدَد والآجال وهو حساب كان معروفًا ومتداولاً بين أهل الكتاب، ذكره أبو العالية متمسكًا له برواية عن النبي (ص) مع حي وكعب بن الأشرف واعترض عليه ابن كثير ورشيد رضا.

9 ـ أنّها للتنبيه على أنّ كلامه تعالى المؤلّف من هذه الحروف هو مُحدَث وليس بقديم كما عن أبي بكر الزهري[3].

2 ـ موقف الشيرازي من الحروف المقطّعة

بداية يتناول الشيرازي مسألة الحروف المقطّعة وفق رؤيته للحروف الأبجدية عامة، من حيث كيفية حصولها وعددها، وهو في هذا السياق يتبنّى الرأي المعروف القائل بأن عدد حروف الهجاء الصوتية ثمانية وعشرون حرفًا.

---

(1) سورة فصلت: الآية 26.

(2) وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه ابن كثير ورشيد رضا من أنها لتنبيه الناس عامة وقرع أسماعهم وهز قلوبهم ودفعهم إلى استماع القرآن والانصات إليه، (انظر صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص234 ـ 244)

(3) لمراجعة الأقوال المتقدمة انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص37 ـ 39؛ فضل بن حسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص68 ـ 70؛ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، مصدر سابق، ص451 ـ 456، صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، مصدر سابق، ص236 ـ 244؛ محمد الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج1، ص126 ـ 128؛ وجلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص21 ـ 29.

وأما كيفية حصولها معدودةً بهذا العدد خاصة، فيقدّم الشيرازي تفسيرًا غير مألوف عند علماء الألسن، إذ إنه يفترض أنّ المقاطع العائدة إلى النَّفَس تبلغ ثمانية وعشرين مقطعًا، وعند كل مقطع يظهر حرف معين متميّز عن الآخر. ثم إنّ هذه المقاطع الهوائية تتطابق مع منازل فلك الكواكب السيّارة المتحركة بأرواحها ونفوسها والتي يعبرها الوحي بأحكامه ورسالاته إلى الناس، وعددها ثمانية وعشرون منزلاً، وهو بالتالي يريد أن يدلل على أنَّ الحروف الأبجدية للغة العربية لها حقيقة تكوينية تتطابق فيها مع نسق الوجود في مراتبه الدنيوية ومحلّه الإنساني، وتتصل بالوحي الإلهي العابر لهذه المراتب ولذا نجده يقول:

«فاعلم أنَّ الله جعل للهواء الخارج من الصدر بعد نزوله إليه من القلب ثمانية وعشرين مقطعًا للنَّفسَ، يظهر في كل مقطع حرفًا معينًا، ما هو عين الآخر، ميّزه القطع، مع كونه ليس غير النفس.. فكذلك حال الحروف الصوتية الإنسانية المنقسمة إلى ثمانية وعشرين حرفًا، لأنّ الكرسيّ، وهو فلك المنازل ـ ومثاله الصدر فينا ـ منقسم باعتبار المنازل والأمكنة للسيارات الفلكية، من الكواكب وأرواحها ونفوسها المتحركة بأمر الله، المتردّدة على حسب ما حمّلها الله من أحكام الوحي والرسالة إلى خلقه، إلى ثمانية وعشرين منزلاً»[1].

ثم يدفع الشيرازي المناقضة لما ذكره، والتي تتبدّى من الحديث النبوي الذي يقول: «إنّ المُنَزل عليه تسعة وعشرون حرفًا، وما أنزل الله على آدم إلا تسعة وعشرين حرفًا، وإنّ (لام ألف) حرف واحد قد أنزله

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص18.

الله عز وجل على آدم في صحيفة واحدة ومعه ألف ملك»، بأن الألف اللينة لها اعتباران:

اعتبار اللّاتعيّن لكونها عين النَّفَس الهوائي، واعتبار التعيُّن الذي هو أوّل التعيّنات كالهمزة، فإنّها من أقصى الحلق، فالألف اللينة ليست متعيّنة بتعيّن خاص وحيّز مخصوص ومخرج مشخّص كسائر الحروف، فهي بحقيقتها الهوائية سارية في جميع التعيّنات الحرفية، فكأنها ظلٌّ للوحدة الإلهية السارية في وحدات الأكوان الوجودية، ولذا فإن الحق في اعتبار عدد الحروف ثمانية وعشرين حرفًا[1].

3 ـ معاني الحروف

وبالعودة إلى الحروف المقطَّعة، فيرى الشيرازي إمكان فهم هذه الحروف وتفسيرها ويرفض بشدة ما ذهب إليه بعض العلماء من أنها من متشابهات القرآن غير المعلومة محتجّين بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[2]، بناء على لزوم الوقف وأن الواو في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ هي للاستئناف، وبما روي عن النبي (ص): «أنّ من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلّا العلماء بالله فإذا نطقوا به أنكره أهل العزّة بالله»، فإنّها كلّها يجدها الشيرازي وجوهًا ضعيفة مدخولة.

وفي المقابل، فإن العقل يدلّ على أنّه لا يجوز أن يرد في كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهومًا، لأنه إنّما نزل لهداية الخلق وإرشادهم وإخراجهم من الظلمات إلى النور والاستعداد للقاء الله تعالى، ولا بد

(1) انظر: المصدر نفسه، ج2، ص19.
(2) سورة آل عمران: الآية 7.

من أن يوجد بين الناس من عنده علم الكتاب، ويقصد به الإمام (ع) وإلّا كان إنزاله عبثًا يتنزّه عنه الحكيم.

إنّ هذا لا يعني حقيقة تفاوت الناس في عقولهم وأفهامهم، فمنهم من له القشور كالتّبن والنّخالة، ومنهم من له لطائف اللّباب كالحبّ من الحنطة والدّهن من الزيتون كما قال تعالى ﴿مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾[1]، وهذا ما دلّت عليه الآيات والأخبار.

أما الآيات فمنها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[2]، فلو كانت غير مفهومة لما أمرهم بالتّدبّر فيها، ومنها قوله: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ * نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[3]، فلو لم يكن مفهومًا لبطل كونه (ص) منذرًا به، فضلًا عن أنّه بلسان عربي مبين وهو يوجب أن يكون مفهومًا.

ومنها قوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[4]، والاستنباط منه لا يمكن إلّا مع الإحاطة بمعناه، ومنها قوله: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[5]، وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[6]، وغيرها من الآيات.

وأما الأخبار فمنها قول النبي (ص): «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلّوا أبدًا: كتاب الله وعترتي»[7].

---

(1) سورة النازعات: الآية 33.

(2) سورة محمد: الآية 24.

(3) سورة الشعراء: الآيات 192 ـ 195.

(4) سورة النساء: الآية 83.

(5) سورة النحل: الآية 89.

(6) سورة الأنعام: الآية 38.

(7) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص31 ـ 37

إن السبيل إلى معرفة معاني هذه الحروف على حقيقتها بنظر الشيرازي، هو في التجرّد عن نشأة الدنيا والإقبال على الآخرة، وقطع العلائق بهذه النشأة التي هي قبر النفس الذي ينبغي أن تقوم قيامتها منه، فمن «لم يظهر عليه سلطان الآخرة، ولم يقم بعد عن قبر هذه النشأة، لم يطلع على معاني الكلام ورموز آيات القرآن وحروفه وكلماته، ولم يحدث معه حروفه المقطّعة، ولم يتجلَّ له وجه قائله ومُبدئه وعظمة كاتبه ومُنشئه»[1].

ثم يرى أنّ أوّل علامة التعالي عن نشأة الدنيا ومفارقتها اختيارًا، وهو الموت الاختياري قبل الموت القهري الطبيعي، أن تنكشف له معاني الحروف المقطّعة «وكيفية نزولها في لوح الكتاب، ثم في صدور منشرحة لأولي الألباب» كما تشير إليه بعض الآيات كقوله تعالى: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[2]. وقوله: ﴿كِتَٰبٌ فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾[3]، ويرى الحكيم السبزواري في تعليقه على كلام الشيرازي أنّ هذه الحروف هي العقول التي هي كلام الله تعالى وقوله الحق[4].

أما الشيرازي فيراها لغة خاصة من قبيل النجوى التي تكون بين الحبيب وحبيبه، ويتوسّع الشيرازي في بيان هذا المعنى في مناسبات عدة من كتبه، فهذه الحروف هي إشارة إلى عطايا عليا ومواهب سامية وأغذية

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص43؛ انظر: المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص15 ـ 16.

(2) سورة الأنعام: الآية 97.

(3) سورة فصلت: الآية 3.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص42، (الهامش 2).

روحانية وأرزاق ملكوتية لطيفة قد جاءت كما يقول «في كسوة الحروف المفردة على طريقة الرمز والإشارة إلى مقاصد أهل البشارة، لئلاّ يطّلع عليها الأغيار، ومن لم يكن لهم أهلية الوصول إلى عالم الأسرار ومعدن الأنوار»[1]، لكن هذه الأسرار وإن كانت مناجاة من الله تعالى لنبيه (ص) إلاّ أنّ السبيل إليها ممكن لأهل الولاية.

وهذا المعنى، مضافًا إلى أنّه ينسجم مع المنحى الذوقي لأهل التصوف والعرفان، تشهد له بعض الروايات عن أهل البيت (ع)، كما في الرواية التي يذكرها السُلَمي الشافعي في حقائق التفسير في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ﴾: قال جعفر الصادق (ع): «(ألم) رمز وإشارة بينه وبين حبيبه محمد (ص) أراد أن لا يطلع عليه سواهما أخرجه بحروف، بَعُدت عن دَرك الاعتبار، وظَهَر السرّ بينهما لا غير»[2].

لقد اختار الشيرازي في منهجه العام لفهم الحروف المقطّعة مذهب الشيخ ابن سينا، وقد نقل كلامه من الرسالة النيروزية، وحاصله أنّ هذه الحروف هي أسماء للحقائق الذاتية، بعضها لذات الله تعالى مطلقًا، وبعضها لذاته مضافة إلى ما أبدعه، وبعضها لمبدعاته المطلقة، وبعضها لمبدعاته المضافة، وقد أقسم بها تعظيمًا وتكريمًا[3]، وقد نقل الشيرازي

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص41. وقد ذهب الطباطبائي الى هذا الرأي. (انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج14، ص127، حول سورة طه).

(2) انظر: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج37، ص258؛ ج24 حيث ينقل الرواية عن السيد ابن طاووس في (**سعد السعود**)؛ انظر: محمد بن الحسين السلمي، **حقائق التفسير** (مع زيادات بعنوان: "كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن")، نشر: علي زيعور، ، دار البراق، بيروت، 2002م، ص184 وفيه (بعْده عن درك الأغيار).

في أسرار الآيات البحث كاملاً، كما نقل ملخصه في أول تفسير سورة السجدة[1].

يعتقد الشيرازي أنّ الحروف وبحسب ترتيبها في حساب الجمل قد وضعها الأنبياء (ع) بوحي من الله تعالى بإزاء مراتب الموجودات، وبناءً على ذلك فإن الوضع الأول كان لأربعة حروف لمراتب الوجود الأربع وهي: (ألالف) للمبدإ الأول، و(الباء) لعالم العقل و(الجيم) للنفس الكلية، و(الدال) لعالم الطبيعة، وهي معاني هذه الأحرف من حيث ذاتها.

يقول الشيرازي:

«اعلم أنَّ الأنبياء (ع) وضعوا بأمر الله حروف التهجي، أعني حروف الجمل، بإزاء مراتب الموجودات، وقد وُجد في كلام أمير المؤمنين (ع) ما يدلّك على ذلك.

وإذا كان كذلك فينبغي أن يكون (الألف) إشارة إلى المبدإ الأول، لأنّه أول الآحاد، ومبدأ الأفراد والأعداد، وأن يكون (الباء) إشارة إلى عالم العقل، ولذلك قيل: ظهرت الموجودات من باء بسم الله، إذ هي الحروف التي تلي الألف الموضوعة بإزاء ذات الله، فهي إشارة إلى العقل الكلي، وهو أول ما خلق الله المخاطب بقوله تعالى: «ما خلقت

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج2، ص44 ـ 52.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص22 ـ 24؛ انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص56 ـ 58.

خلقًا أكرم عليّ ولا أحبّ منك، بك آخذ وبك أعطي وبك أثيب وبك أعاقب».

وهذا حديث متفق على روايته جميع فرق الإسلام بحسب المعنى وإن وقع الاختلاف في صورة اللفظ. والمراد به جملة عالم العقل، لما بيّنّا في مقامه أنّ العقول القادسات كلّها موجودة بوجود واحد والتعدّد فيها باعتبار مراتب الشدّة والضعف؛ بل بحسب تفاوت الآثار الصادرة من الله بتوسّطها وتوسّط جهاتها في القرب والبعد من الله، وبحسب قوة النورية والوجود وضعفها، وبالجملة الكلّ كأنها شيء واحد ذو درجات متفاوتة متصلة ببعض، منطوية بعضها في بعض، وأن يدلّ بـ: (الجيم) على النفس الكلية وعالمها، وبـ: (الدال) على الطبيعة السارية في الأجسام وآحادها وأنواعها من الصور النوعية للأفلاك والعناصر والمركبات الطبيعية، فهذه حروف أربعة لموجودات أربعة مترتبة في الوجود والإيجاد إذا أخذت من حيث ذواتها ووجوداتها»[1].

ويقصد الشيرازي من الموجودات الأربعة العوالم الأربعة باعتبار أنّ كلّ عالم هو وجود واحد كما أشار، ومن الإيجاد أنّ كلّ عالم هو علّة مُعدّة لحصول الفيض على المرتبة الأدون، ومجموع هذه الحروف هو (أبجد).

وأما إذا لاحظناها بما هي وجود فاعل ومؤثّر مضاف إلى معلولاتها المنفعلة بها، وهي الأدون منها وجودًا، فنجد أنّ (الهاء) تدل على الباري، و(الواو) على العقل، و(الزاي) على النفس و(الحاء) على

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص56 ـ 57.

الطبيعة، وأما (الطاء) فعلى المادة الجسمية وهي أدون الموجودات التي لا إضافة لها إلى ما هو أدون منها، يقول الشيرازي:

«وأما إذا أخذت ـ أي هذه الحروف الوجودات الأربعة ـ من حيث إضافتها ومبدئيتها فبالحري أن يُدَلّ بـ: (الهاء) على الباري، وبـ: (الواو) على العقل وبـ: (الزاء) على النفس وبـ: (الحاء) على الطبيعة، وبقي (الطاء) للمادة الجسمية وعالمها، وليس لها وجود فاعلي وإضافة إلى ما دونها، لأنها قابلة محضة وقوة استعدادية صرفة، فيها نفذت رتبة الآحاد وعالم الإبداع للبسايط والأفراد»[1].

ومجموع هذه الأحرف هو (هوزحط) وقد وضعت للعوالم من حيث مبدئيتها لما هو أدون منها كما أسلفنا.

وبالتأمل في ما تقدم نجد أنّ (الألف) هي (الهاء) ولكن بإضافة الفاعلية، وكذلك (الباء) هي (الواو)، و(الجيم) هي (الزاء)، و(الدال) هي (الطاء)، والفوارق إنما هو اللحاظ والحيثية فتارة هو مقام الذات وأخرى مقام الفعل والتأثير.

ويلاحظ بعد ذلك الشيرازي الناتج من هذه الإضافات اعتمادًا على حساب الجمل المعروف بحساب أبي جاد[2]، فينتج من إضافة الباري إلى عالم العقل ما يكون مدلولاً عليه بـ: (الياء) لأنها تساوي (10) وهي

(1) المصدر نفسه، ص57.

(2) لم يتم التثبت من مشروعية هذا الحساب رغم شيوعه خصوصًا بين الصوفية، وصورته: (أبجد هوز حطي كلمن سعفص قرشت ثخذ ضظغ)، على أن يتم إعطاء الحروف إبتداء من الألفِ قيمًا تبدأ بالآحاد إلى العشرة ثم بالعشرين إلى المئة، ثم بالمئتين إلى الألف.

حاصل ضرب (هـ) في (ب) أي (5+2)، وكذلك (الأمر) فإنه حاصل إضافة الباري إلى العقل أي (هـ) ضرب (و) وهي تساوي (5+6) وهي (ل) التي تساوي في حساب الجمل (30).

وأما (الخلق) فهو حاصل إضافة الباري إلى الطبيعة أي (هـ) ضرب (ح) وحسابيًا (5+8) = 40 وهي (م).

وأما (التكوين) فهو حاصل إضافة الباري إلى الطبيعة بما هي أي (هـ) ضرب (د) وحسابيًا (5+4) = 20 وهي (ك).

وأما مجموع نسبتي الأمر والخلق أي (ل) و(م) = 70 فمدلول عليه بـ: (ع).

وأما مجموع نسبتي الخلق والتكوين أي (م) و(ك) = 60 فمدلول عليه بـ: (س).

وأما مجموع نسبتي الوجود والتكوين أي ضرب (ي) في نفسه فيساوي (10+10) وهو المدلول عليه بـ: (ق) وهو أيضًا يساوي مجموع (ص) و(ي) أي (90+10) = (100)، وأما ردّ ذلك إلى الأول الباري الذي هو «مبدأ الكل ومنتهاه على أنّه أول وآخر، أعني أنّه فاعل وغاية كما بيّن في الإلهيات مدلولاً عليه بـ: (الراء) ضعف (ق)»[1]، وهو يساوي عدديًا (200).

والواقع أنّ الرّبط بين الأعداد والحروف ومطابقة الحروف القرآنية مع

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص57.

مراتب الموجودات التي يسمّونها الصوفية بالحروف الآفاقية، ثم مطابقة ذلك مع الحروف الإنسانية، مما استفاده الشيرازي أيضًا من جهود الحكماء الإلهيين والصوفية السابقين وخصوصًا السيد حيدر الآملي[1].

بعد هذا التأسيس الفلسفي والصوفي لعلم الحروف، يصل الشيرازي إلى أسرار الحروف المقطّعة أوائل السور القرآنية، والتي يرى أنّ المولى تعالى قد أقسم بها بما هي حروف معانٍ لا حروف مبانٍ، حيث يدل كلّ مُقسَم به على معنى من المعاني الإلهية العالية التي لا يدركها إلا الراسخون في العلم ومتابيعهم.

وننقل نصه هنا كما هو، حيث يقول:

«إن المدلول عليه بـ: (ألم) هو القَسَم بذات الأول ذي الأمر والخلق، وبـ: (الراء) القَسَم بالأول ذي الأمر والخلق الذي هو الأول والآخر والمبدأ والغاية، وبـ: (ألمص) القسم بالأول ذي الأمر والخلق والمنشئ للكل، وبـ: (ص) القسم بالعناية الكلية، وبـ: (ق) القسم بالإبداع والمشتمل على الكل بواسطة الإبداع المساوي للعقل، وبـ: (كهيعص) القسم بالنسبة التي للكاف أعني عالم التكوين إلى المبدإ الأول ونسبة الإبداع الذي هو (ي)، ثم الخلق بواسطة (ص ر) لوقوع الإضافة بسبب النسبة إلى (ر) وهو (ع)، ثم نسبة الخلق والأمر، ثم نسبة التكوين والخلق والأمر، و(يس) قسم بأول الفيض وهو الإبداع وآخره وهو

(1) للتوسع انظر: حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، مصدر سابق، ج2، المقدمة الثالثة، ص351، وخاصة أسرار الحروف المقطعة، ص402؛ المؤلف نفسه، **مقدمات نص النصوص في شرح الفصوص**، مصدر سابق، ص315.

التكوين، و(حم) قسم بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق، و(حمعسق) قسم بمدلول وسايط الخلق في وجود العالم الطبيعي بالخلق بينه وبين الأمر بنسبة الخلق إلى الأمر، ونسبة الخلق إلى التكوين، بأن نأخذ هذا ونردَّه إلى ذلك، وقسم به بالإبداع الكلي المشتمل على العوالم كلّها، فإنها إذا أخذت على الإجمال لم يكن لها نسبة إلى الأول غير الإبداع الكلي المشتمل على العوالم، فإنها إذا أخذت على الإجمال لم يكن لها نسبة إلى الأول غير الإبداع الكلي الذي يدل عليها بـ (ق)، و(طس) يمين بعالم الهيولى الواقع في التكوين، و(ن) قسم بعالم التكوين وعالم الأمر، أعني (ن) لمجموع الكل، ولا يمكن أن يكون للحروف دلالة غيرهذا البتة»[1].

ويبدو أن الجزم في آخر كلامه هو من المنقول عنه، لأنه يعلّق ويقول: «وهذه جملة ما ذكره بعض حكماء الإسلام في سرّ هذه الحروف المجملة، وهي أجود ما قيل في هذا الباب وأحكم، والله الهادي إلى طريق الصواب وهو أعلم»[2].

ويظهر لنا أنّ تأويل الشيرازي للحروف المقطعة، إلى جانب تأثّره بآراء الشيخ الرئيس ابن سينا، هو امتداد للمسلك الصوفي والإشراقي الذي يضع الحروف بإزاء المراتب والحضرات الوجودية وفق منطق المطابقة الذي سيكون بحثنا الأخير في هذا الفصل، لتكتمل صورة التأويل للقرآن عند الشيرازي.

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص58.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص58.

خامسًا: التناظر بين القرآن والإنسان والعالم

التأويل في نظر العرفاء ومدرسة الحكمة المتعالية هو في جوهره التطابق والتناظر بين عالم الآفاق والأنفس، والنظر فيهما من خلال آيات القرآن وكلماته وحروفه باعتبار كونه صورة مجملة ومفصلة لهما، ولذلك كانت المطابقة هي الطريقة التي يفهم بواسطتها القرآن لاستجلاء حقائقه ومعانيه، التي هي حقائق ومعاني الآفاق والأنفس فمحاور المطابقة إذن ثلاثة هي: الآفاق أو العالم والإنسان والقرآن.

وتبدو صورة التأويل وفق منطق التطابق معقّدة ومتداخلة في عناصرها المتعدّدة وهو ما نحاول تشريحه.

وأول هذه العناصر هي بتعدّد العوالم وقد تقدم أنّ المراد من العوالم هو عالم الطبيعة وعالم المثال وعالم العقل والعالم الألوهي، وهذه العوالم ليست منفصلة ومستقلة بعضها عن الآخر؛ بل هي متطابقة ومتناظرة، فما من موجود في عالم الطبيعة بوجوده المادي والجسماني إلا وهو موجود أيضًا في عالم المثال هو نفسه ولكن بوجوده المثالي المجرّد عن المادة نفسها دون آثارها، وفي عالم العقل بوجوده العقلي المجرّد مطلقًا، وفي العالم الإلهي بوجود إلهي وهكذا... فكلّ موجود في عالم أدنى يكون له وجود في عالم أعلى مناسب لذلك العالم، يقول الشيرازي:

«ما خلق الله من شيء في عالم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى (أي عالم المثال)، وما خلق الله شيئًا في عالم المعنى والملكوت إلا وله صورة في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحق.. إذًا العوالم متطابقة» ثم يقول: «إن الأدنى مثال وظلّ للأعلى، والأعلى روح وحقيقة للأدنى

وهكذا إلى حقيقة الحقائق، فكل ما في عالم الدنيا أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وكل ما في عالم الآخرة على درجاتها مُثُل وأشباح للحقائق العقلية»[1].

إذن، إن تعدّد العوالم ومراتب الوجود يقود، بنظر الشيرازي، إلى أن يكون للمعنى الواحد مراتب متعدّدة أيضًا وهذا هو العنصر الثاني المهم في عملية التأويل. فالإنسان -مثلاً- بما هو معنى واحد، له مراتب متعددة بعضها أشرف وأعلى من بعض، فهو يوجد في العالم الطبيعي بوجود طبيعي، وفي العالم النفساني بوجود نفساني، وفي العالم العقلي بوجود عقلي كذلك يقول الشيرازي موضحًا:

«أما الإنسان الطبيعي فله أعضاء محسوسة متباينة في الوضع، فليس موضع العين موضع السمع، ولا موضع اليد موضع الرجل، ولا شيء من الأعضاء في موضع العضو الآخر. وأما الإنسان النفساني فله أعضاء متمايزة لا يُدَرك شيء منها بالحس الظاهر، وإنما يُدرَك بعين الخيال والحسّ الباطن المشترك، الذي هو بعينه يبصر ويسمع ويشمّ ويذوق ويلمس، وتلك الأعضاء غير متخالفة الجهات والأوضاع؛ بل لا وضع لها ولا جهة، ولا يقع نحوها إشارة حسية لأنها ليست في هذا العالم وجهاته كالإنسان الذي يراه الإنسان في النوم، والنوم جزء من أجزاء الآخرة وشعبة منها، ولهذا قيل (النوم أخو الموت). وأما الإنسان العقلي فأعضاؤه روحانية وحواسه عقلية، له بصر عقلي وسمع عقلي وذوق

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **شرح أصول الكافي**، ط الحجرية، ص314؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج6، ص412؛ المؤلف نفسه، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص331.

وشمّ ولمس عقلية. ثم يسترسل في شرح الإنسان العقلي فيقول:

«أما الذوق (فأَبِيت عند ربي يُطعمني ويسقيني)، وأما الشمّ (فإني لأجد ريح الرحمن من جانب اليمن)، وأما اللمس (فوضع الله يده بكتفي) الحديث. وكذلك له يد عقلية وقدم عقلي ووجه عقلي وجنب عقلي، وتلك الأعضاء والحواس العقلية كلها موجودة بوجود واحد عقلي، وهذا هو الإنسان المخلوق على صورة الرحمٰن وهو خليفة الله في العام العقلي، مسجود الملائكة»[1].

هذا في الإنسان، وأمّا القرآن فله مراتب كالإنسان هي السرّ والعَلَن، ولكلّ منها ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى ما شاء الله. وتوضيحه أن العلن من القرآن له ظاهر وباطن، وأما ظاهره فهو المصحف المحسوس والملموس، وأما باطن عَلَنه فهو ما يدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفّاظ في خزانة خيالهم، إلا أن الحسّ الباطن يدرك المعنى مع عوارضه الجسمانية كالكم والكيف الوضع والأين. وهاتان المرتبتان، للقرآن هما من عالم الدنيا ومما يدركه كلّ إنسان.

وأما باطنه وسرّه فهما مرتبتان من عالم الآخرة، ولكلّ منهما درجات. أما الباطن فهو مما تدركه الروح الإنسانية التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحدّه وحقيقته عندما تتجرّد عن مقام الخلق لتصل إلى مقام الأمر. وهي هنا تدركه بواسطة جوهر عقلي من عالم الأمر. وأما السرّ فهو معنى فوق عالم الخلق والعقل محتجب عن الحسّ والعقل معًا، وهو كلامه تعالى في نفسه قبل نزوله إلى عالم الأمر. الذي هو اللوح المحفوظ، ثم

(1) انظر: **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص273 ـ 274.

إلى عالم الخلق الذي هو عالم المحو والإثبات. ومعنى السرّ لا يدركه حتى الأنبياء إلا في مقام الوحدة الإلهية عند التّجرّد عن كوني الدنيا والآخرة، وهو ما أشار إليه النبي الأعظم (ص) بقوله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل»[1].

إن ما يزعمه الصوفية والعرفاء ومن بينهم الشيرازي، أنَّ ثمة توازيًا بين مراتب العالم والإنسان والقرآن وتطابقًا بينها، وذلك ما يدلّل عليه القرآن ولكن بلغة رمزية خاصة يفهمها من يفهم من سالكي منهج الراسخين في العلم، وهو ما يدعونا إلى الوقوف قليلاً عند مسألة الرمز والمثال في لغة القرآن.

فالصوفية والعرفاء ينظرون إلى اللغة القرآنية لا على أنّها مجرد ألفاظ وضعت لِمعانٍ يقصدها المتكلم وفق نظام الوضع اللغوي؛ بل على أنها مجموعة من الرموز والإشارات تُحيلنا «على آفاق وجودية لا تتناهى وعلى أسرار روحية لا تحدّ وعلى مآلات معنوية وإلهية لا تنحصر وعلى أبعاد نفسية وأخلاقية لا توصف ولا تقيد، وبعبارة هي تحيل على الوجود، على تنوّع مراتبه وتعدّد مستوياته في الآفاق وفي الأنفس»[2].

فاللغة القرآنية بحسب باطنها هي لغة إلهية وجودية، حروفها وكلماتها وجودية، تنعكس فيها موجودات العالم الآفاقي، الأنفسي، وتستمد قوة دلالتها الرحبة من قوة العلم الإلهي وثباته ودوامه، وكذلك

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص91 ـ 94، عند تفسير قوله تعالى في الآية 79 من سورة الواقعة: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾، حيث أوضح مراتب المعنى في القرآن.

(2) خنجر علي حمية، **اختبارات المقدس**، مصدر سابق، ص89.

فإن أجزاء العالم ومكوّناته هي بمثابة الحروف القرآنية والكلمات والجمل ولكن نحو الرمز والإشارة.

والرمز وإن كان لفظيًا والمرموز إليه هو الوجود، لكن المغايرة الظاهرية لا تعني انقطاع الصلة بينهما، لأنه لا طريق إلى الباطن إلا بعد عبور الظاهر، فلا طريق إلى المرموز إلا عبر الرمز، لقدرة اللغة حينئذٍ على استيعاب أبعاد الكلام الإلهي الوجودية ومستوياته الآفاقية والأنفسية، وعلى أن تعكس أسراره ومعانيه.

من هنا يتوجّه العارف إلى الباطن عبر الرمز والإشارة، في تأمل سيتكشّف به أسرار الوجود وتجلّياته ليحصل له العلم، وبتعبير آخر العرفان.

وأما التوجه إلى الظاهر القرآني والذي هو الرمز، فهو لمجرد الفهم، والكلام الإلهي بنظر العارف لا يتعلّق به إلا العلم.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن الفهم هو إدراك مراد المتكلم من بين ما يحتمله الكلام من معانٍ بحسب الاصطلاح اللغوي. وأما العلم فهو إدراك محتملات المقاصد التي يدلّ عليها الكلام. وأما العلم المتعلّق بالكلام الإلهي فلا يمثل اللفظ ولا الآلة التي يتمّ بها التلقي، كالأذن والعين، عائقًا وحائلاً بين الكلام والسامع لأنّ الإدراك يتمّ هنا بلا آلة؛ بل بتوحّد المتلقّي بالكلام الإلهي. يقول ابن عربي:

«الكلام الذي لا يكون في مواد يعلم، ولا يقال فيه يُفهم، فيتعلّق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة؛ بل يسمع بحق ـ بعلم ـ مجرد عن الآلة، إذ الكلام في غير مادة فلا يُسمع إلا بما يناسبه»[1].

---

(1) انظر: محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، مصدر سابق، ج7، ص29.

إنّ هذا المعنى للكلام الإلهي وتجلّياته في الوجود بمستوياته، يقتضي تطابقًا بينه وبين العوالم، فالكتاب القرآني يطابق الكتاب الوجودي الآفاقي والأنفسي، والكلام اللفظي القرآني يطابق برمزيته وإشاريّته الكلام الوجودي كذلك، والذي يتلو الكتب واحد هو الحق تعالى لأنه كلامه[1].

وعليه، فالمراتب واحدة ومتطابقة لكونها تجلّي الكلام الإلهي وتنزّله في العوالم. ومن المهم أن نلتفت حينئذ إلى أنّ نظرية الرمز والإشارة وما تتضمّنه من ثنائية الظاهر والباطن تعدّد مراتب المعنى هي المدخل المؤدي إلى نظرية أخرى هي نظرية التناظر والمطابقة[2].

إن ما يحمل العرفاء والصوفية على القول بلغة الرمز والإشارة مسوّغان:

الأول هو أنّ المعارف الكشفية تضعف وتستعصي بطبعها على قوالب الألفاظ والمفاهيم المتداولة في لغة النظر العقلي. وينقل عن النغري محمد بن عبد الجبار أنه «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، وهو ما ذهب إليه جملة من المحققين كالشيخ ابن عربي، ومن المعاصرين السيد محمد حسين الطباطبائي [3]، والإمام الخميني[4] وهذا واضح على ضوء

---

(1) انظر محمد بن علي (ابن عربي)، **مجموعة رسائل إبن عربي**، مصدر سابق، ج3، رسالة مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ص342 ـ 350.

(2) حول مفهوم الرمز والإشارة عند الصوفية انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص266 وما بعدها؛ خنجر علي حمية، **اختيارات المقدس**، مصدر سابق، ص89 وما بعدها.

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، بيروت، 1418هـ.ق، ص68 ـ 69.

(4) انظر: روح الله الموسوي الخميني، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، مصدر سابق، ص36.

ما تقدّم. والمسوّغ **الثاني** هو كتمان المعرفة عن غير أهلها خوفًا من التكفير أو الإنكار والتشهير. وهو مسوّغ يتكرر كثيرًا في كتبهم ورسائلهم. وقد كتب الشيرازي يقول: «ولقد نشأ في زماننا هذا قومٌ يرون التعمّق في العلوم الإلهية والتدبّر في الآيات الربانية بدعة ووبالاً، ومخالفة أوضاع الجماهير خدعة وضلالاً»[1]. وهذه المقاربة لمسألة الرمز في القرآن تساعد؛ بل تشكّل مدخلًا، لمقاربة أخرى هي مسألة الأمثال القرآنية، حيث يرى الشيرازي أنّ أغلب الآيات القرآنية قد جاءت بصورة المثال بنحو يحكي فيها الظاهر عن الحقيقة التي يعلمها أهل الشهود، فالظاهر لعامة الناس، وأما عقل الحقائق فهو للعلماء، كما تشير الآية الكريمة: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[2]. وقد يستفاد من الآية أنّ بيان الحقائق في قالب الأمثال هو رعاية حال الناس، «ومن هنا ندرك أنّ أيّ صورة لا يمكن أن ترى في هذا العالم إلّا إذا تحقّقت حقيقتها وباطنها في عالم الآخرة، ويصدق عكس هذه الحقيقة أيضًا، أي لا يوجد أي معنى حقيقي في عالم الآخرة إلا إذا كان له مثال وصورة في هذا العالم، لأن كافة العوالم طولية تتطابق مع باطنها، ويُعدُّ تطابقها هذا من سنخ تطابق النفس والبدن»[3].

إذن، ثمة أساسان للفهم عند الشيرازي في أمثال القرآن يكمل أحدهما الآخر في إبراز المقاصد القرآنية للناس: **الأول** هو للعامة لأجل

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص4؛ انظر: نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل**، مصدر سابق، ص271 ـ 272؛ جواد علي كسار، **فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية**، مصدر سابق، ص454 ـ 460.

(2) سورة العنكبوت: الآية 43.

(3) غلام حسين ديناني، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، مصدر سابق، ج2، ص478.

المقاربة بين عالمي الغيب والشهادة، وليس ذلك على سبيل المجاز كما يبدو؛ بل ما يكون مثل الحقيقة، وما كان كذلك فليس بمجاز لا لغة ولا عقلاً. وبعبارة أخرى، هو الحقيقة بصورتها الظاهرية المتنزّلة إلى عالم الشهادة. **والثاني** للخواص من أهل الشهود والبصيرة المدركين لتعدّد العوالم وتطابقها وتنزّل الحقيقة الواحدة فيها، وهي الصورة الأرقى للتأويل كما يراها الشيرازي.

ومن الآيات القرآنية الدّالّة على ضرب الأمثال قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾[2]، وقوله: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ﴾[4]، وقوله: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿ضَرَبَ لَكُم مَّثَلًا مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾[6].

إن نظرية المطابقة التي هي العنصر الثالث في تأويل الشيرازي تتجاوز التمثيل إلى التماثل أو ما يصح تسميته أيضًا بالتناظر والمشاكلة.

فالتمثيل يتناول الحقيقة الدينية على أنّها مثل الوجود العيني ولكن بضربٍ من التشبيه والمجاز وهو بالتالي ينفي صفة الحقيقة عن الموضوع الديني، وهذا نوع من التأويل يرفض ظاهر النص ويحمله على المجاز.

---

(1) سورة محمد: الآية 15.

(2) سورة البقرة: الآية 17.

(3) سورة البقرة: الآية 261.

(4) سورة الأعراف: الآية 176.

(5) سورة الجمعة: الآية 5.

(6) سورة الروم: الآية 28.

وأما التماثل أو التناظر، وهو التعبير المستفاد من كلام الشيرازي وأصحاب هذه النظرية كما سيأتي، فيقوم في مستوى النص على حمل الألفاظ على حقيقتها الظاهرة بلا تجوّز ولا تأويل. كما تقتضيه أصول البيان عند أهل اللغة، وبالتالي يتّصف الموضوع الديني بصفة الحقيقة كما هو حال الوجود العيني بلا فرق، فلا فصل بين الظاهر والباطن، ولا بين المثال والممثول. فهذه النظرية تمتاز بالصراحة وعدم تضليل العامة وتعريضهم لعذاب الجحيم كما يرى الشيرازي[1].

ولا يصحّ القول إنّ هذه النتيجة هي على غرار ما توصّل إليه المحدثون من أهل السلف كأحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري وابن تيمية وابن القيم الجوزية وغيرهم...

فهم يعترفون بأنّ للحق تلك الأوصاف وإن كانت مجهولة الكيف لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[2]، مع فارق حضور العقليات الوجودية في رؤية الشيرازي وانطباقها على ظاهر القرآن والحديث[3]. لأنه فارق جوهري، إذ يقدّم تفسيرًا وجوديًا للأوصاف الجسمانية للحق تعالى، ينتج عنها جسم إلهي، لكنه في الحقيقة الأسماء والصفات الإلهية التي لها تجلّيات في عالم الخلق والتكوين، فما من شيء في هذا العالم إلا وله أصل في تلك الأسماء والصفات.

لقد استطاعت نظرية التماثل والتناظر أن تسقط التمثيل في ميدان الفلسفة والعرفان، وأن تتحوّل إلى أساس عملية التأويل، وفهم

---

(1) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص476.

(2) سورة الشورى: الآية 11.

(3) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص462 ـ 463.

متشابهات القرآن، وهي مدينة للشيخ أبي حامد الغزالي المؤسّس والمشيّد لها كما صرّح الشيرازي، «إلّا أنّ بيانه بوجه حكمي برهاني موكول إلى بعض كتبنا العرفانية المبسوطة»[1].

ويستعين الشيرازي بكلام الغزالي حتى يكاد يقاربه في تمام اللفظ، فيقول:

«كلّ ما لا يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على وجهٍ لو كنت في النوم مطالعًا بروحك للّوح المحفوظ لتمثّل ذلك بمقال مناسب يحتاج إلى التعبير، ولذلك قيل: إن التأويل كلّه يجري مجرى التعبير، ومدار تدوار المفسّرين على القشرة، ونسبة المفسّر إلى المحقّق المستبصر كنسبة من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه في مثال المؤذّن الذي كان يرى في المنام أنّ في يده خاتمًا يختم به فروج النساء وأفواه الرجال، إلى الذي يدرك فيه أنه كان يؤذّن قبل الصبح في شهر رمضان". ثم يعلّل سبب إبراز الحقائق بهذه الأمثلة فيقول: « إنّ الناس نيام في هذا العالم، والنائم لم ينكشف له غيبٌ من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح، وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك والملكوت. فإذا ماتوا انتبهوا، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالأمثلة وأرواحها، ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورًا وقوالب لتلك الأرواح، ويعاينون صدق الآيات والأحاديث النبوية»[2].

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص160؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مصدر سابق، الباب السابع من كتاب ذكر الموت، ص1884 ـ 1886.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص96 ـ 97؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص162 ـ 163؛ انظر: محمد بن محمد الغزالي، **جواهر القرآن ودرره**، مصدر سابق، ص34 ـ 37.

إن هذا الفهم للرؤية يعطي اعتبارًا لعلم تفسير المنام وتعبير الرؤيا، لأنّ الكثير من الحقائق تظهر في شكل المثال خلال النوم، ووظيفة هذا العلم حينئذ هي دراسة العلاقة بين المثال والمتمثّل فتنكشف الحقيقة.

وفي نصٍّ آخر لا يأتي فيه على ذكر المنام وإنّما يركّز على العوالم وتنزّل المعنى الواحد فيها يقول: «فالله تعالى ما خلق شيئًا في عالم الصورة إلّا وله نظير في عالم المعنى، وما خلق شيئًا في عالم المعنى، وهو الآخرة، إلّا وله حقيقة في عالم الحقّ، وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق. فجميع ما في هذا العالم أمثلة وقوالب لما في عالم الآخرة، وما في الآخرة هي مثل وأشباه للحقائق والأعيان الثابتة التي هي مظاهر أسماء الله تعالى، ثم ما خلق في العالمين شيئًا إلّا وله مثال وأنموذج في عالم الإنسان»[1].

ويثبت الشيرازي على ضوء ما تقدم ما يسمّيه روح المعنى، وهو موجود حقيقي مستفاد من كلام الغزالي أيضًا، وهو عام وشامل لجميع الموجودات، إذ «ما من شيء في هذا العالم إلّا وهو مثال لأمر روحاني في عالم الملكوت، كأنّه روحه ومعناه، وليس هو في صورته وقالبه، والمثال الجسماني مرقاة إلى المعنى الروحي، ولذلك كانت الدنيا منزلاً من منازل الطريق إلى الله، فيستحيل الترقي إلى عالم الآخرة إلّا من مثال عالم الدنيا: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾[2]، «من فقد حسًّا فقد

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص154 ـ 155.

(2) سورة الواقعة: الآية 62.

علمًا». والقرآن والأخبار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس»[1].

ويحاول الشيرازي توضيح فكرة التمثيل من خلال نموذج الحديث النبوي: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، فلكلّ شيء روح يمثل حقيقة المعنى التي لها تمثّلات متعدّدة بحسب العوالم. وروح (الأصبع) هو القدرة على سرعة التقليب، فقلب الإنسان بين لمّة المَلَك ولمّة الشيطان، هذا يغويه وهذا يهديه، وهكذا يقلّب المولى سبحانه قلوب العباد كما تقلّب الأشياء بأصبعك. فهنا اشتراكٌ بيننا وبين المَلَك المسخّر في روح الإصبعية، وهي الباطن، وتَخَالفٌ في الصُّور التي هي الظاهر.

ووفق هذا النموذج يمكن فهم الكثير من الآيات والأخبار المشحونة بالجسمانية مثل: «إنّ الله خلق آدم على صورته»، وكذلك اليد واليمين والوجه والصورة... ويضيف لمزيد توضيح فيقول:

«ووجدت جميعها حقائق غير جسمانية متمثّلة بأمثلة جسمانية، فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بدّ من ذكره إذا ذكر حد القلم (هو الذي يكتب به)، فإن كان في الوجود شيء يسطّر بواسطته نقوش العلوم في ألواح القلوب، فأحرى به أن يكون هو (القلم) فإنّ الله ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[2]، وهذا هو القلم الروحاني إذ وجد فيه روح القلم ولم يعوزه إلا قالبه وصورته، وخصوصية المادة ـ كما مرّ ـ غير داخلة في حقيقة الشيء ولذلك لا يؤخذ في حدّه الحقيقي، إذ لكل شيء

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج5، ص160.

(2) سورة العلق: الآيتان: 4، 5.

حدّ وحقيقة وهي روحه. فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانيًا وفتحت لك أبواب عالم الملكوت وأُهّلت لمرافقة الملأ الأعلى وحسن أولئك رفيقًا»[1].

إذن، وفق هذه المنظومة من العناصر الثلاثة: تعدّد العوالم والبطون والتناظر، تتشكّل نظرية المطابقة وأساس التأويل عند الشيرازي. وهو يوافق العرفاء في المحاور الوجودية الثلاثة: الإنسان والقرآن والعالم، والتطابق القائم بين هذه العوالم في الأحكام العامة التي تنطبق عليها. فالإنسان عالم صغير توجد فيه مجتمعة حقائق العالم بأكملها، في حين أنها موجودة في العالم الآفاقي متفرقة، والعالم بدوره إنسان كبير ومن ثم محكمهما واحد، كما إن القرآن لا يشذّ عنها في الأحكام، وقد جمع بين دفتيه مراتب وجود الإنسان وحقيقته وحقائق العالم الآفاقي. ولذا يقول الشيرازي: «إنّ هذه العوالم كلّها كتب إلهية وصحائف رحمانية، لاحظتها بصور الحقائق والمعاني واشتمالها على الأرقام والخطوط الدالة على المحامد السبحانية والاثنية الربانية»[2].

والتناظر والتطابق بين العوالم لا يقف عند الأعيان والموجودات؛ بل يشمل الأحوال أيضًا، ولذا يجري الشيرازي مطابقةً بين حالي الإنسان قبل الموت وبعده، وبتعبير آخر: بين أحواله في الدنيا وأحواله في الآخرة، مستعينًا بكلام بعض أهل الكشف فيقول: «قال أصحاب

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، مصدر سابق، طبعة دار التعارف، ج5، ص161.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص377؛ الاثنية جمع ثناء، انظر: كمال الحيدري، **تأويل القرآن**، مصدر سابق، ص177 ـ 178.

الكشف: القيامة قيامتان: الصغرى وهي معلومة، من مات فقد قام قيامته، والكبرى ووقتها مبهم ولها ميعاد عند الله، ومن وقّتها فهو كاذب لقوله (ص): «كذب الوقّاتون»، كل ما في القيامة الكبرى فله نظير في الصغرى، لما علمت أنّ الإنسان عالم صغير وأحواله أنموذج من أحوال الإنسان الكبير ومفتاح معرفة هذه الحقائق معرفة النفس الإنسانية، وقس الآخرة بالأولى والموت بالولادة، والولادة الكبرى بالولادة الصغرى، والدنيا بالأم، والقبر بالرحم، والبدن بالمشيمة»[1].

ويشير الشيرازي إلى أن هذه المحاور أو العوالم التأويلية الثلاثة: القرآن والإنسان والوجود ليست متناظرة بنحو حيادي؛ بل ثمة علاقة تفاعلية قائمة بينها. «فعالم الكلام والقول فيه آيات أمرية عقلية وعلمية، وعالم الكتاب والفعل فيه آيات خلقية كونية عملية، وما لم يطالع الإنسان أولاً بمشاعر نفسه وبدنه هذه الآيات الفعلية الكتابية والآفاقية، لم يترقّ بها ذاته من مقام الحسّ والنّفس إلى مقام القلب والرّوح، فيسمع ويفهم تلك الآيات العقلية (القولية) الكلامية حتى يعرف بها الحق الأول كما قال: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[2]»[3].

ويجري الشيرازي مشاكلة وتناظرًا بين الإنسان والعالم.

فالعالم الجسماني كلّه بمنزلة إنسان كبير، فجوهر السماء بمنزلة أمّ الدماغ من بدن الإنسان، وطبقاتها بمنزلة تجاويف الدماغ، كما إن هذا

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص174.

(2) سورة فصلت: الآية 53.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج7، ص96.

الجوهر لطيف كالمرآة التي تظهر فيها الصور الموجودة في نفسها الكلية من عالم الأمر، تمامًا كما إن الدّماغ الإنساني، وبسبب الرّوح النفساني «الذي هو ألطف الأجرام الكونية، مظهر تظهر فيه الصور الإدراكية والأشباح العينية والأشخاص المثالية للنفس»[1].

ويتوغّل الشيرازي في المطابقة بين الإنسان والعالم، ليتناول الأفعال الإنسانية ومراتب مصدرها وتناظرها مع الحوادث الواقعة في العالم. ففعل الإنسان يبدأ أولاً من مكمن روحه وهو غيب وجوده وغاية خفائه، ثم يتنزّل إلى قلبه عند إخطاره بباله، ثم يتنزل إلى مخزن خياله ولوح قدره مشخّصًا بلا خفاء، ثم تتحرّك أعضاؤه عند حصول إرادة إظهار الفعل في الخارج فيظهر في المادة الجسمية، وما يحدث في العالم هو على هذا المنوال أيضًا، فإنه يتنزّل من القضاء البسيط الإجمالي إلى اللوح المحفوظ، ثم إلى لوح القدر الذي محلّه السّماء الدنيا، انتهاءً إلى الصور في المواد الخارجية[2].

ومن التماثلات أيضًا بين الإنسان والعالم، أنّ الروح الكلي وهو روح العالم الكبير ومحلّه العرش، يماثل الدماغ فينا الذي في رأس البدن، وكما إن مظهره الأول فينا هو القلب الصنوبري، منبع الحياة والحرارة الغريزية، «فكذلك مظهره في العالم هو الفلك الرابع الذي ارتكز فيه الشمس وهي سلطان الكواكب النورية ومعطى الأضواء والأنوار الحسية ومنبع حياة العالمين، فهي من العالم بمنزلة القلب الصنوبري منّا، وروح هذا الفلك الرابع بمنزلة النفس الحيوانية منّا»[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، مصدر سابق، ص60.

(2) المصدر نفسه، ص68 ـ 69.

(3) المصدر نفسه، ص69.

ومجمل هذه التماثلات بين الإنسان والعالم تحقّق المطابقة بينهما، وهو ما يثبته القرآن، بنظر الشيرازي، بقوله تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[1].

وأمّا التناظر بين الإنسان والقرآن فله مجال واسع عند الشيرازي، فهو يعتقد أنّ القرآن نسخة شارحة لكمال الإنسان، إذ يكشف عن مقاماته ومنازله كخليفة لرب العالمين، والتي تتجلّى في أوضح تجلّياتها في الحقيقة المحمدية الجامعة لكلّ الحقائق والمقامات. ومن هنا لا فصل بين معرفة القرآن ومعرفة الإنسان في المبادئ والأحوال والأسرار والمنازل والدرجات، «فالإنسان الكامل كأنّه نسخة مختصرة جامعة لجميع العوالم الكونية والعقلية وما بينهما، من عرفها فقد عرف الكلّ، ومن جهلها فقد جهل الكلّ»[2].

ويشرح الشيرازي التوازي الوجودي بين القرآن والإنسان فيقول:

«اعلم أنّ القرآن كالإنسان ينقسم إلى سرّ وعلن، ولكلّ منهما ظهر وبطن، ولبطنه بطن آخر إلى أن يعلمه الله، ولا يعلم تأويله إلّا الله. وقد ورد أيضًا في الحديث: «أن للقرآن ظهرًا وبطنًا ولبطنه بطنًا إلى سبعة أبطن»، وهو كمراتب باطن الإنسان من الطبع والنفس والصدر والقلب والعقل والروح والسرّ والخفي»[3].

---

(1) سورة لقمان: الآية 28.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص497 ـ 498.

(3) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج7، ص36. وقد علق السبزواري بأن (الصدر) الذي لعلّه الخيال هو زيادة من النساخ؛ وانظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص32.

ولا شك في أن هذا التناظر بين الإنسان والقرآن في الدرجات والمراتب يعني أنّ بإزاء كلّ مرتبة من مراتب الإنسان مرتبة من مراتب القرآن. فالإنسان في كل مراتبه يدرك مرتبة من مراتب المعنى القرآني، وهكذا يتيسّر للسالك أن يعرف القرآن ونزوله، ومعنى اللوح والقلم، والنون وما يسطرون... بحسب ما ارتقى وجوده إلى أن يصل إلى مقام التوحّد وهو مقام القرب. ويعبّر الشيرازي عن ذلك بقوله: «فأهل الله إذا نظروا إلى حروف ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾[1]، يرونها متصلة، ولكن إذا انكشف الحجاب وفُتحت الأبواب، وتجلّى جمالها، يرونها بالبصيرة الباطنية هكذا: ي، ح، ب، و، ن، هـ، م، وإذا ارتفعوا عن ذلك المقام إلى مقام أعلى، يرونها نقاطًا، وتصير الحروف المفردة بالقياس إلى من في تلك الدرجة نقطًا، وإذا وصلوا إلى مقام القرب رأوا النقاط كلها مستهلكة في نقاط باء بسم الله»[2].

ولا شك في أن مقصود الشيرازي من هذا التصوير هو الإشارة إلى الارتقاء نحو مرتبة العلم الإجمالي البسيط، وهي مرتبة الجمع، فتصير الحقائق معلومة بعلم واحد بسيط من غير تفصيل. وقد روي عن الإمام علي (ع) أنه قال: «جميع القرآن في باء بسم الله وأنا نقطة تحت الباء»[3].

---

(1) سورة المائدة: الآية 54.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، طبعة دار التعارف، مصدر سابق، ج8، ص25.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **مفاتيح الغيب**، مصدر سابق، ص21. وقد عقد الشيرازي الفاتحة الرابعة من المفتاح الأول لتحقيق هذا الحديث، فانظر.

خلاصة

لقد بذل الشيرازي الجهد وأبدى أعظم الاهتمام في سعيه لإبراز المطابقة والتناظر بين هذه المحاور الثلاثة، أعني: العالم والإنسان والقرآن.

وهدفه من ذلك وحدة الحقيقة الوجودية وتوازي تنزّلاتها وتطابقها، وهو ما ينسجم مع أصالة الوحدة ووحدته بالوحدة التشكيكية كما أسلفنا.

ويعتقد بعض الباحثين أن محاولات الشيرازي التوفيقية كانت لا تخلو من التلفيق والمفارقة أحيانًا والتأويل والمباطنة أحيانًا أخرى، كموقفه من المعاد الجسماني، حيث حاول المحافظة على عينية الموجود في الدنيا والشكل الصوري في الآخرة بدون المادة، لكن الظاهر من النصوص الدينية هو أن المبعوث من الأبدان هو الشكل العنصري الطبيعي، كما عليه جمهور المسلمين، وليس في الآيات القرآنية ما يشير إلى المعنى الصوري، لكننا لا نوافق على هذه النتيجة النقدية، لأن ما خلص إليه الشيرازي في المعاد الجسماني يؤكد على حقيقة البعث والمعاد بمجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما وأن المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدنٌ آخرُ مباينٌ له، عنصريًا كان أو مثاليًا والأدلة الشرعية لا تدلّ على البعث بكل خصوصيات البدن وإنّما على أنه هو بحسب هويته المعروفة[1].

نعم، هو من جهة أخرى اضطر أحيانًا إلى حمل النص على المجاز،

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج9، ص197؛ وانظر ما ذكرناه. وأيضًا حرص الشيرازي على تأكيد هذا المعنى للمعاد الجسماني.

وهو ما فعله أصحاب نظرية التمثيل التقليدية، كما في قصة خطيئة آدم (ع) وسبب إخراجه من الجنة، لمعارضته لمفاهيم القَبلية الوجودية التي كانت عليها نظرية المطابقة، فأنكر وقوع المعصية معلّلاً ذلك بأن لا معصية في عالم القدس، ومن ثم حملها على معنى إمكان النّفس وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب لتعلّقها بالبدن، واعتبر هذا التجوّز والرّمز مداراة لضعفاء العقول[1]. ولذا تعرّض للنقد من هذه الناحية لعدم وفائه جزئيًا بما وعد به في تفسيره من التزام منهج الراسخين في العلم المحافظين على الظاهر القرآني مع ارتقاء المعنى[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ج8، ص359و 364

(2) انظر: يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، مصدر سابق، ص499 ـ 500.

الخاتمة

لقد عملنا طوال هذه الدراسة على قراءة حياة صدر الدين الشيرازي المعروف بملاّ صدرا والوقوف على مصنفاته وأفكاره وآرائه الفلسفية والعرفانية، وكان لزامًا علينًا أيضًا أن نمهد لذلك بعرض لتاريخ التفسير والتأويل في الأديان والمعتقدات السابقة وصولاً إلى تاريخ التأويل في الإسلام ومدارسه ومناهجه وأعلامه، ليتبين لنا موقع تفسير الشيرازي في محيطه الإسلامي، فقد نشأ في الوسط العلمي لمدينة شيراز المفعم بالفلسفة والتصوف والعرفان وتعرَّف على علوم عصره من آداب اللغة العربية والفارسية والفقه وعلم الكلام الحديث وغيرها، وانتقل إلى أصفهان عاصمة الصفويين ليستكمل نضوجه العلمي ويلمع نجمه في سمائها، وسرعان ما اصطدم بتيار المحدثين التقليديين والحذرين من علوم الفلسفة والعرفان، فانكفأ إلى عزلته في قم وجبالها حيث كانت فرصته الثمينة للمجاهدة والرياضات الروحية والعقلية والتي أسفرت عن أسفاره الأربعة وتفسيره للقرآن الكريم وأصول الكافي وغيره، ومما لا شك فيه أنه قد استطاع الاستفادة من مجمل هذا الكسب العلمي

والروحي في تطوير أفكاره وإبداعاته، وتبرز لنا شخصية الشيرازي في مجمل ما تقدم فقيهًا حكيمًا وعارفًا ملتزمًا نهج الشريعة ومدرسة التشيّع بصلابة، عبَّر عن ذلك كلّه بلغة عربية راقية كانت خير معين له لإبراز آرائه وأفكاره وخاصة ما أضافه إلى عالم الفلسفة والتفسير، ولا يعني ذلك تجاهل الصبغة الفلسفية والعرفانية التي غلبت عليه.

لقد آمن الشيرازي بالمعرفة الحقيقية التي هي عبارة عن التركيب المزجي الخاص بين العقل والقلب والدين، التي تتيح للسالك والعارف أن يتعرف على الحقيقة الواحدة في كل مراتبها وهذه الحقيقة هي الوجود ولذا كان الحق أن يقول بأصالته، إذ لا حقيقة سواه، وأن تكون معرفته هدفًا أوّليًا للحكيم والعارف. وشكلت هذه المعرفة الوجودية، كما رأينا، أساسًا في الحكمة المتعالية فقد بنى على معالجته للوجود جملة أفكاره ونظراته للمسائل المختلفة والأهم أنه بنى فهمه للقرآن والحديث، ولذا رأيناه يشرّح مفاهيم الوجود أولاً، ويؤصّل عينيّته التي هي منشأ الآثار والتجلّيات في العالم والإنسان، ويظهر ذلك في قوسي النزول والصعود وتجليات الإنسان الكامل، حتى إذا وصل الأمر إلى ميدان تأويل القرآن وجدناه يفرغ كل جهوده: بعقله النظري وسلوكه العملي ليتبصّر في باطن القرآن ومراتب معانيه، ليرسم صورة العالم والإنسان، أي صورة الوجود الآفاقي والأنفسي التي هي صورة القرآن.

ولم يدَّع الشيرازي أن ما قدّمه في حكمته وتأويله هو من عنديّاته بصورة مطلقة؛ بل اعترف في أكثر من موضع، وكان صريحًا في ما نقله واستفادة من السابقين ولا سيما الشيخ ابن عربي والشيخ الغزالي والسيد حيدر الآملي وفخر الدين الرازي وأضرابهم وإن لم يكرّر ذلك في كل موضع، فإن التصريح في بعضها يكفي بيانًا للباحث والنبيه.

لقد أوقفنا كل ذلك على مساهمة الشيرازي في ميدان التأويل، فوجدناه، على الرغم من مشربه الفلسفي والعرفاني، تأويلاً دينيًا يحاذر مخالفة المعهود الديني في القرآن والسُّنة، ومسلّمات مذهب التشيّع لأهل البيت (ع)، ويسعى جاهدًا للتوفيق بين مضامين الآيات والأخبار والمسلّمات العقدية، وبين المقولات الحكمية العقلية والذوقية، ولعل أكثر ما تجلى ذلك في تفسيره لآيات الخلق والمعاد وقد وفّق في مسعاه إلى حدّ بعيد.

لا يعني ذلك بالضرورة أنه كان خاضعًا للقيود الدينية الصارمة التي تلغي إمكانية التجديد والإضافة؛ بل كان في الحقيقة مؤمنًا بالأصول الثابتة وبكثير من فروعها، وإنما كان يتطلع إلى إغناء المضمون، وإزالة ما علق به من شوائب في الفهم التقليدي، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنه كان مسكونًا بهمّ إثبات المسائل الدينية والإيمانية، خصوصًا ما يرجع منها إلى عالم الغيب بالأدلة والبراهين العقلية والحكمية، فما آمن به بالنص أراد إثباته بالعقل والكشف ليتطابق السماع مع البرهان والعيان.

لقد كان التفسير للقرآن الكريم والشرح لأحاديث أصول الكافي الفرصة الثمينة عند الشيرازي لتحقيق هذا المشروع الحلم، فأفرغ فيهما وسعه لإظهار معاني الأصول الدينية من التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد، وأحوال النفس الإنسانية وشؤونها وقابلياتها للفجور والتقوى، ومعاني العبادات وأسرارها وأسرار النشأة الإنسانية وجملة المفاهيم الواردة في القرآن والسُّنة.

لقد مثلت هذه المساهمة إعادة قراءة متبصّرة في القرآن والحديث كمصدرين هامين في الإسلام على المستوى العقدي والروحي بشكل

خاص، فضلاً عن المستوى التشريعي، في ما اعتقده أنه إصلاح لمفهوم العلم والعالم والحوزة العلمية ومرجعية الأمة، مقدمة لإصلاح المسلم؛ بل الإنسان، من خلال عملية تغييرية شاملة روحية وفكرية وإيمانية، يمكن أن تؤدي بنا إلى عالم إيماني وروحاني جديد، لعله هكذا كان يحسب.

ولا شك في أن هذه القراءة المتجددة لينابيع الإسلام الأصيلة تركت أثرها على الجهود الرامية إلى وضع حد للقراءات الحرفية التقليدية التي لم تقدم جديدًا على مدى قرون، ولم تلامس مكامن الخلل في الرؤى وبناء الإنسان المسلم بناءً إلهيًا، كما إنها كانت غريبة عن الهموم الوجودية وبعيدة عن التساؤلات الإنسانية الكبرى التي تنشد تفسيرًا وأجوبة لها تبعث على الطمأنينة والسكينة.

لقد كانت هذه الدراسة محاولة جادة وحثيثة ومخلصة لتقديم الصورة الفضلى حول تفسير صدر الدين الشيرازي، بتشريع مبانيه وما اعتمد عليه من مقولات ورؤى فكرية وروحية، شكلت ينابيع غذّت عقله النيّر، وقدمنا فيها النتائج والخلاصات، ولا ندعي صوابية ذلك كله بالضرورة فلسنا من المصوّبة؛ بل نصيب ونخطئ، وعذرنا أننا بذلنا الوسع ولا يكلّف الله نفسًا إلا وسعها، لتكون دراستنا مساهمة وقيمة مضافة إلى الجهود المبذولة في عصر القيام والنهوض ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾.

ملحق

مؤلفات صدر الدين الشيرازي(*)

حظيت مؤلفات حكيم فارس منذ أيامها الأولى، باهتمام طلاب الفلسفة والحكمة والتصوف، ما ساعد على وضع معظمها قيد التداول، ومع ذلك فيمكن تصنيفها لجهة نسبتها إليه، إلى ما هو صحيح النسبة وموجود فعلاً، والى ما أشار إليه ملاّ صدرا في مؤلفاته، ولم يفرده أحد بالذكر أو يعثر عليه، والى تلك التي لم يتأكد الباحثون من صحة نسبتها إليه، وأخيرًا المنسوبة خطأ.

أولاً: الأعمال التي صحت نسبتها إلى ملاّ صدرا وموجودة بالفعل وهي كالآتي:

(*) اعتمدنا في هذا العرض على التتبع الشخصي وعلى التحقيقات التي أجراها عدد من الباحثين في الحكمة المتعالية، وهم: المستشرق الفرنسي هنري كوربان والسيد جلال الدين الأشتياني والأستاذ محسن بيدارفر والعلامة الشيخ محمد رضا المظفر وما ذكره العلامة الشيخ عبد الله نعمة في كتابه: **(فلاسفة الشيعة)**. ويبدو أن المستشرق الفرنسي قد اعتمد بدوره على ما حققه الباحث (محمد دانش پژوه) في فهرست أثار ملاّ صدرا الحاوي لمخطوطات المكتبة المركزية لجامعة طهران ومكتبة كلية الحقوق وكلية الرسالات وغيرها. (انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص35، مقدمة هنري كوربان).

1 ـ (أجوبة المسائل الجيلانية): وهي إجابات ملاّ صدرا على أسئلة ملاّ شمس الجيلاني، ويُعرف -بملاّ شمسا- وكان تلميذ الميرداماد أستاذ ملاّ صدرا، وهي مطبوعة بحاشية كتاب «المبدأ والمعاد» طباعة حجرية سنة 1314هـ.ق بطهران، وكذلك ضمن كتاب «رسائل فلسفية»[1].

2 ـ (أجوبة المسائل الكاشانية): وهي إجاباته عن خمس مسائل طرحها عليه ملاّ جعفر حسين الكاشاني تتعلق بالنفس وقواها وأفعالها[2].

3 ـ (أجوبة المسائل النصيرية): وهذه المسائل هي ثلاث، جاءت في رسالة وجهها الخواجة نصير الدين الطوسي إلى شمس الدين عبد الحميد ابن عيسى خسرو شاهي، ولم يُجب عنها فأجاب عنها ملاّ صدرا، وقد ذكرها في الأسفار والحاشية على كتاب الشفاء للشيخ ابن سينا[3] وقد طُبعت مرتين: الأولى، في حاشية شرح الهدايا الأثيرية، طباعة حجرية 1313هـ.ق، والثانية في حاشية تهذيب الأخلاق المطبوعة مع كتاب «المبدأ والمعاد»، طباعة حجرية.

4 ـ (أجوبة المسائل): وهي ردود على «مسائل بعض الخلان» ـ كما

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **مجموعة رسائل فلسفية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م، ص165.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **مجموعة رسائل فلسفية**، مصدر سابق، ص181.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص25.

صرح ـ ولم يُعرف مَن هم، ورُجِّح أنهم غير تلامذته المعروفين، كالفيض الكاشاني والفياض اللاهيجي والتنكابني، وقد اشتملت على بعض المسائل المهمة من قبيل العلة الغائية والاختيار في مبدأ الوجود وكيفية نشوء جنس الجوهر لأنواع الجواهر وغيرها من المسائل الحكمية، وقد طبعت ضمن «رسائل فلسفية» التي حققها السيد جلال الدين الأشتياني[1].

5 ـ (أسرار الآيات): بحث قرآني عرفاني يقع في مقدمة وعشرة أجزاء، وقد علق عليه ملاّ علي النوري وطبع في طهران عام 1319هـ.ق، وأعيد طبعه بتصحيح محمد خواجوي عام 1402هـ.ق، ولكنها كثيرة الأخطاء وتحتاج إلى مراجعة فنية بالهوامش والفهارس، وقد تُرجم مؤخرًا إلى الفارسية[2].

6 ـ (ديباجة عرش التقديس): وهي مقدمة كتاب السيد ميرداماد باللغة الفارسية، وتوجد منها نسخة في مكتبة جامعة طهران تحت الرقم (ن 229)[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص24؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص92، مقدمة المحقق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**. مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص26؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص92، مقدمة المحقق.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص37.

7 ـ (الديوان): وهو مجموعة قصائد ملاّ صدرا باللغة الفارسية التي جمعها تلميذه وصهره محسن الفيض الكاشاني. وتوجد منها نسخة في مكتبة أغاضيا في كرمنشاه، وقد طبعت مع رسالة «سه اصل» أي -ثلاثة أصول ـ في كلية المعقول والمنقول في طهران مع مقدمة للدكتور السيد حسين نصر[1].

8 ـ (الحاشية): وهي كتاب «الرواشح السماوية» للسيد محمد باقر الداماد، لكن السيد جلال الدين الأشتياني لم يجزم بأنها لملاّ صدرا[2].

9 ـ (رسالة الحشر): يثبت فيها ملاّ صدرا الحشر لكل الكائنات، ويرى المحقق السيد جلال الدين الأشتياني أنها رسالة «طرح الكونين» نفسها. لكن الشيخ محمد رضا المظفر نبه في مقدمته لـ: «الأسفار» على أنها غيرها، لأن ما يبدو في «الأسفار» أن رسالة «طرح الكونين» هي لبيان وحدة الوجود الشخصية، فالموضوع مختلف بالكلية، وهو ما يؤيده الأستاذ محسن بيدارفر في مقدمته لتفسير القرآن الكريم[3]. وقد طبعت ضمن مجموعة الرسائل الفلسفية وفي حاشية كتاب «المبدأ والمعاد» وفي

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص37 ـ 38.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص36، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص49.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص37، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص29؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص101، مقدمة المحقق.

حاشية «كشف الفوائد» للعلامة الحلي سنة 1312هـ.ق، كما طبع مؤخرًا في طهران بتصحيح محمد خواجوي مع ترجمته إلى الفارسية[1].

10 ـ (الحكمة العرشية): وهي تلخيص آراء ملّا صدرا في مسائل المبدإ والمعاد. وقد جعله على مشرقين بحسب تعبيره: الإشراق الأول، في العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته، والإشراق الثاني، في المعاد ورجوع الخلائق إلى الحق تعالى.

وقد اعترض عليه الشيخ أحمد الأحسائي بشدة، بطلب من ملّا مشهد الشبستري. ويعلل المحقق السيد الأشتياني أكثر هذه الانتقادات والإشكالات بأنها لعدم اطلاع الشيخ الأحسائي على الفلسفة وتمكنه منها، لأنه كان قريبًا من الأخباريين ومنغمسًا في المنقول ولا خبرة له باصطلاحات المعقول. وقد تصدى المحقق ملّا إسماعيل الأصفهاني للإجابة على اعتراضات الشيخ الأحسائي لكنه لم يُتمَّه واقتصر على أول الكتاب، وقد طُبع مع رسالة «المشاعر» سنة 1315هـ.ق بطهران، ثم طُبع مع ترجمة إلى الفارسية لـ: غلام حسين آهني سنة 1341هـ.ش. بأصفهان ضمن منشورات جامعة أصفهان[2].

11 ـ (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة): انتهى من كتابته

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص98، مقدمة المحقق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص31 ـ 32؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص96، مقدمة المحقق.

سنة 1037هـ.ق/ 1628م وهو خلاصة فلسفته العرفانية، والمقصود من الأسفار الأربعة هو: السفر من الخلق إلى الحق، والسفر من الحق إلى الحق أو في الحق بالحق، والسفر من الحق إلى الخلق بالحق، والسفر من الخلق إلى الحق بالحق.

وقد بحث ملاّ صدرا في السفر الأول الإشكاليات العامة حول الطبيعيات، وفي السفر الثاني في الجوهر الإلهي والأسماء العلوية، وفي السفر الثالث في العقول والعوالم الغيبية، وفي السفر الأخير في معرفة النفس من وجهة نظر فلسفية وروحية. وقد كُتبت شروحات وهوامش عدة على نص الأسفار بلغت تسعة، ذكرها العلامة آغا بزرك الطهراني في كتابه «الذريعة»، أهمها تعليقة الحكيم ملاّ هادي السبزواري (1289هـ.ق/ 1873م)، وملاّ علي بن جمشيد النوري (1246هـ.ق/ 1830م)، والآغا علي المدرس الزنوزي التبريزي (1307هـ.ق/ 1889م)، ومؤخرًا العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (1480هـ.ق/ 1980م).

ويرى السيد جلال الدين الأشتياني أنه أفضل كتاب فلسفي أُلِّف حتى الآن، وقد يؤخذ عليه أنه ينقل كثيرًا عن الغير دون الإشارة إلى المصدر، لكنه يعتذر عنه بأنها «مطالب سطحية ومعروفة، في حين أنه ينفرد بالتحقيقات الرشيقة غير المسبوقة»، وينفي بشدة أن يكون قد نسب إلى نفسه مطالب ومباني علمية لآخرين دون ذكرهم ـ كما يُروج له على ألسِنة بعض العوام ـ، وقد طبع للمرة الأولى عام 1282هـ.ق. واشتمل على 927 صفحة طباعة حجرية، وأعِيد طبعه بـ: قم في تسعة مجلدات حديثة، مع تعليقات عدة بإشراف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. وقد ذكر له كتاب آخر أشار إليه في «الشواهد الربوبية» باسم

«الحكمة المتعالية» يقطع السيد جلال الدين الأشتياني أنه رسالة المسائل القدسية التي لم يُتمها[1].

12 ـ (رسالة في حدوث العالم): وقد أثبت ذلك اعتمادًا على الحركة الجوهرية، وتوجد نسخة منها بخط ملاّ صدرا بمكتبة جامعة طهران (رقم 3602) وعليها كتابة في إهداء هذه الرسالة إلى معاصره الحكيم شمس الجيلاني. وقد طبعت ضمن كتاب «الرسائل الفلسفية» عام 1302هـ.ق. وهي تشتمل على مباحث الحركة، وأقسام من مباحث الجواهر والأعراض في كتابه «الأسفار»، نَقَل فيها أقوال الحكماء اليونان من طالس وإنكساغوراس إلى أفلاطون وأرسطو، كما تحدث فيها عن الحدوث الجسماني للنفس[2].

13 ـ (إكسير العارفين في معرفة طريق الحق واليقين): بحث فيه ملاّ صدرا عن ترتيب العلوم وأصل الوجود الإنساني وما يؤول إليه، وقد قسمه إلى أربعة أبواب وكل باب إلى فصول. وقد طبع ضمن كتاب «الرسائل الفلسفية» سنة 1302هـ.ق[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص38 ـ 41، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص32 ـ 37.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص41، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص29؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص95، مقدمة المحقق.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص41، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص26.

14 ـ (الإمامة): وهي رسالة حول مسألة الإمام والإمامة[1]، وقد طبعت مؤخرًا.

15 ـ (اتحاد العقل والمعقول): وهي رسالة حول حقيقة العلم، ذكرها الآغا بزرك الطهراني في «الذريعة» وقد قررها -كما في الأسفار- بأنها عبارة عن اتحاد الصورة المعقولة مع الجوهر العاقل. توجد منها نسخة خطية بمكتبة بغداد وأُخرى في مكتبة ملك بطهران (رقم 5/ 4653)، وقد طبعت ضمن «رسائل فلسفية»، وثمة طبعة أخرى بتحقيق قاسم محمد عباس دار المدى 2004م[2].

16 ـ (اتصاف الماهية بالوجود): ناقش ملّا صدرا في هذه الرسالة الإمام الرازي، والمحقق الدواني، والسيد السند وما ذكروه حول جريان قاعدة الفرعية القائلة بأن «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له» في هذه المسألة، لأن القاعدة تجري في الهليات المركبة لا البسيطة. طبعت ضمن «رسائل فلسفية» في طهران 1302هـ.ق. وثمة طبعة أخرى بهامش رسالة التصور والتصديق المطبوعة مع كتاب «الجوهر النضيد»، وهي طبعة حجرية 1311هـ.ق[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص41، مقدمة هنري كوربان.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص24 ـ 25؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص90، مقدمة المحقق.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص90، مقدمة المحقق؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص41، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص25.

17 ـ (كسر أصنام الجاهلية): وهو في ذم جماعة الصوفية في زمانه والرد عليهم، وقد ظهر فيه ملاّ صدرا فيلسوفًا إشراقيًا بوضوح. وفي الذكرى المئوية الرابعة لولادته طبع في طهران بإشراف المحقق محمد تقي دانش باجوه[1].

18 ـ (رسالة في خلق الأعمال): سعى ملاّ صدرا في هذه الرسالة إلى التوفيق بين الموقف السني الأشعري والمعتزلي، والآخر الشيعي على ضوء روايات أهل البيت (ع) في مسائل الإلهيات. ويصف المحقق الأشتياني مسلكه فيها بأنه ممشى أهل الله والمحققين من أهل التوحيد. طبعت الرسالة ضمن الرسائل الفلسفية سنة 1302هـ.ق[2].

19 ـ (مقالة في لِمِّيَّة اختصاص المنطقة بموضع معين في الفلك): توجد منها نسخة في مكتبة آستان قدس في مشهد (رقم 876)[3].

20 ـ (رسالة في المعاد الجسماني): مطالب هذه الرسالة موجودة بتمامها في كتاب «الشواهد الربوبية» و«الأسفار» و«المبدأ والمعاد» لجهة إثبات المعاد الجسماني.

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص41 ـ 42.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص42، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص37.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص42، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص42؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص102، مقدمة المحقق.

وقد استظهر الأستاذ بيدارفر أنها رسالة «زاد المسافر» نفسها التي شرحها المحقق الأشتياني وطبعت عام 1359هـ.ش. من منشورات «أنجمن حكمت وفلسفة ايران» توجد نسخة منها في مكتبة آستان قدس بمشهد[1].

21 ـ (المبدأ والمعاد): الكتاب يشتمل على الإلهيات بالمعنى الأخص من مباحث التوحيد والطبيعيات، ونشوء الماديات بتوسط الحقائق الملكوتية، وظهور النفس الناطقة ومقاماتها ونهاياتها، ومباحث النبوات والمنامات. وقد رجح فيه ملاّ صدرا طريقة شيخ الإشراق السهروردي في مسألة علم الباري على سائر الطرق. وقد علّق عليه الحكيم السبزواري والميرزا أبو الحسن جلوه وملاّ إسماعيل الأصفهاني وغيرهم.

طبع في طهران سنة 1314هـ.ق. وأعيد طبعه سنة 1354هـ.ش. بتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني ضمن منشورات (أنجمن حكمت وفلسفة ايران)، وطبع مع ترجمة فارسية لأبي القاسم بن أحمد اليزدي بطهران سنة 1362هـ.ش[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص42، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص46؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص104، مقدمة المحقق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص104، مقدمة المحقق؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص43، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص42 ـ 43.

22 ـ (مفاتيح الغيب): وهو بحث قرآني في المسائل الفلسفية الأساسية بمذاق عرفاني، وقد رجحه أهل هذا الفن على سائر كتب ملاّ صدرا، وللحكيم السبزواري تعليقات وحواشٍ بتوقيع (يا هادي المضلين) الذي كان صورة ختمه. وقد كتبه ملاّ صدرا في البدء كمقدمة لتفسير القرآن الكريم، وله أهمية كبرى في إلقاء الضوء على مبانيه في التفسير. طبع مؤخرًا مع تعليقات للمولى علي النوري بتصحيح محمد خواجوي في طهران (منشورات أنجمن حكمت وفلسفة ايران) 1363هـ. ش[1].

23 ـ (المشاعر): بحث فيه ملاّ صدرا أحكام الوجود وحقيقته، وأحواله ووجوده «تعالى» وتوحيده وصفاته وأفعاله. طبع عام 1315هـ.ق، وكتبت عليه شروحات وهوامش عدة، ونُشر باللغة الفارسية بجهود المستشرق الفرنسي هنري كوربان، طبع عام 1383هـ. ق. بمشهد، بتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني[2].

24 ـ (المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية): وهي رسالة في تحقيق بعض المسائل المتعلقة بالمبدإ والمعاد، ليكون معينًا لمن له فضل قوة تحصيل الكمال، وعلى من له زيادة درجة في تحصيل الحال دون

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص43، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص46.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص43، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص43 ـ 44.

القال ـ كما ذكر ملاّ صدرا في المقدمة ـ [1]. طبعت بتحقيق وتقديم السيد جلال الدين الأشتياني.

25 ـ (رسالة المزاج): هذه الرسالة بصدد مصطلح جديد لعلم النفس، وتوجد نسخة منها في المكتبة الرضوية[2].

26 ـ (رسالة في متشابه القرآن): تعالج وفق المذاق العرفاني، الآيات المبهمة في القرآن الكريم. وقد طبعت ضمن كتاب «ثلاث رسائل فلسفية» بتصحيح السيد جلال الدين الأشتياني في جامعة مشهد، وصدرت عن مكتب الإعلام الإسلامي بـ: قم 1378هـ.ش[3].

27 ـ (نامه): وهي رسالة موجهة إلى صديقه ملاّ شمس الجيلاني. وقد طبعت على حاشية «المبدأ والمعاد»[4].

28 ـ (رسالتان إلى السيد محمد باقر الداماد): في إحداهما يناقش

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص65؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، 43، مقدمة هنري كوربان.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص103، مقدمة المحقق؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص4، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص44.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص44، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص44.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص44، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص25.

أستاذه في مسألة أصالة الماهية ليبطلها ويثبت أصالة الوجود، وفي الأخرى يشكو له عدم إقبال الناس على العلوم والمعارف الحقيقية[1].

29 ـ (رسالة في مسألة القضاء والقدر في أفعال البشر): وهي تتناول مسائل الجبر والتفويض، وكيفية وجود العوالم الغيبية، وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي. طبع بطهران 1302هـ.ق ضمن «رسائل فلسفية»، وعليها شروحات ملاّ علي النوري[2].

30 ـ (الرسالة القدسية في أسرار النقطة الحسية المشيرة إلى أسرار الهوية الغيبية): طبعت في طهران 1314هـ.ق. وقد شكك السيد جلال الدين الأشتياني في صحة نسبتها لملاّ صدرا[3].

31 ـ (رسالة سريان نور وجود الحق في الموجودات): وقد نسبها كثيرون إلى ملاّ محسن الفيض الكاشاني، لكن المحقق السيد الأشتياني يؤكد على نسبتها إلى ملاّ صدرا. لأنها مبنية على القول بأصالة الماهية التي كان يذهب إليها صدر المتألهين في أول عمره، ولم يكن الفيض في أي وقت من الأوقات من القائلين بها. ويظن الشيخ محمد رضا المظفر (قده) أنها رسالة «طرح الكونين» نفسها[4].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص46 ـ 47.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص41؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص38؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان.

(4) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص38؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج1، ص ق، مقدمة الشيخ المظفر.

32 ـ (رسالة سه الأصل): كتبها ملاّ صدرا باللغة الفارسية، وهي رسالة من ثلاثة أصول عرفانية ردًا على منكري الحكمة والمعارف العقلية، ويتعرض فيها إلى تحقيق المبدإ والمعاد بطريقة الرياضة والمجاهدة، والإعراض عن أهل الأوهام والمنغمسين في الدنيا. طُبعت في طهران 1380هـ.ق بتصحيح الدكتور حسين نصر[1].

33 ـ (شرح الهداية الأثيرية): كتبه ملاّ صدرا على طريقة المشائين شرحًا لكتاب «الهداية الأثيرية» لأثير الدين أبهري (ت663هـ.ق)، دون أن يتعرض فيه لتحقيقاته الخاصة في مسائل المعاد الجسماني والحركة الجوهرية، وعلم الباري وغيرها من المباحث العميقة، وقد كان هذا الشرح موردًا لاستفادة أهل التحقيق، أمثال المولى ميرزا محمد حسن الآغا علي المدرس الزنوزي، ومحمد هادي الحسيني وغيرهم. طبع في طهران سنة 1313هـ.ق [2].

34 ـ (شرح أصول الكافي): لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني، وهو من أهم الأصول الحديثية، وشرحه له من أهم أعمال التفسير في

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص39؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص99، مقدمة المحقق. ومؤخرًا حققها الأستاذ الدكتور أحمد ماجد، وقدم لها ببيلوغرافيا صدر الدين الشيرازي، وبدراسة تحليلية للأصول الثلاثة مع نقل للرسالة إلى اللغة العربية ضمن كتاب (**ركائز فلسفة صدر المتألهين**) لمجموعة من المفكرين، صادر عن معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص46، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص40.

العصر الصفوي في إيران. وقد شرح فيه كتاب العقل وكتاب التوحيد وبداية كتاب الحجة حتى الباب الحادي عشر، ثم أدركه الأجل (قده). ويرى المحقق السيد الأشتياني أنه ظهر في ذروة تمسكه بعقائد التشيّع، فقد استنبط من روايات أئمة أهل البيت (ع) المعاني والحقائق اللطيفة، وبرهن على قسم مهم من عقائد الاثني عشرية الحقة، ومن ناحية المحور فيرى هنري كوربان أنه جوهر الفكر الشيعي، المتمثل بعلم النبوة والعرفان النبوي وعلم الإمامة والولاية. قال السيد الخوانساري: «وعندي أنه أرفع شرح كتب على أحاديث أهل البيت (ع) وأرجحها فائدة وأجلها قدرًا، ويذكر في مفتتحه أن له رواية عن شيخيه المتقدمين، وقدم فيها تسمية شيخنا البهائي على سميّنا الداماد -أي محمد باقر- وإن كان قد ذكره بعده على أحسن التبجيل».

وقد أشار فيه ملاّ صدرا إلى جملة من مؤلفاته. طبع على الحجر في طهران 1382هـ.ق. وعليه تعليقات المولى النوري، ثم صححه محمد الخواجوي وطبعه في ثلاثة مجلدات عام 1366هـ.ش. ونشرته مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، وتوجد نسخة عن قسم منه بخط ملاّ صدرا في مكتبة آية الله المرعشي النجفي العامة بـ: قم[1].

35 ـ (الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية): وهو يمثل خلاصة الأفكار والآراء الفلسفية والعرفانية لملاّ صدرا. ولذا فقد ذكر فيه الكثير

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص39؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص100، مقدمة المحقق؛ محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء السادات**، مصدر سابق، ج4، ص121.

من المطالب على نحو الاختصار، وقد علق عليه جملة من الحكماء. أمثال، الحكيم السبزواري، والأخوند ملاّ علي نوري، والآغا علي حكيم والآغا محمد رضا قمشه إي، والميرزا أبي القاسم أحمد يزدي ـ أحد فضلاء العصر القاجاري ـ، وقد عده الشيخ أبو عبد الله الزنجاني من أفضل كتبه الفلسفية وأعلاها.

طبع عام 1386هـ.ق. مع تعليقات المولى السبزواري، ثم أُعيد طبعه بتحقيق السيد جلال الدين الأشتياني سنة 1346هـ.ش. عن جامعة مشهد[1].

36 ـ (شواهد ربوبية): وهو غير «الشواهد الربوبية» المشار إليه سابقًا، ذكره «محمد دانش باجوه» ضمن مؤلفات ملاّ صدرا، وقد طُبع ضمن «رسائل فلسفية». وتوجد منه نسخة خطية في مكتبة سبهسالار ـ بطهران ـ.(رقم 5/ 6319)، وثمة نسخة أخرى خطية في مكتبة آل المظفر في النجف الأشرف كُتبت عام 1235هـ.ق[2].

37 ـ (تفسير القرآن الكريم): وهو تفسير غير مكتمل، ويتناول سورة الفاتحة وقسم من سورة البقرة حتى الآية 61، وآية النور وسورة يس، والواقعة والحديد والجمعة، وألم السجدة والطارق، والأعلى والزلزلة

---

(1) انظر: أبا عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص167؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص101، مقدمة المحقق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص41؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص45، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص101، مقدمة المحقق؛ عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، مصدر سابق، ص407.

والضحى والطلاق، وآية ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً﴾. وقد تعرض فيه لأقوال المفسرين والروايات الواردة من طريق أهل البيت (ع) مع تحقيقات كثيرة من المباني الحكمية والأصول العرفانية، وقد حوى هذا التفسير على عمدة مسائل المبدإ والمعاد، والمعارف الحقة والآراء العرفانية لملاّ صدرا، وخاصة تفسير سورة الفاتحة الذي لا نظير له بنظر عديدين.

ويبدو أنه قد كتب قسمًا من هذا التفسير خلال إقامته مدة في قم المشرفة، كما يظهر من أول تفسير آية الكرسي من سورة البقرة، حيث قال: «فيقول المتشبث بلطفه الجسيم محمد المشتهر بصدر الدين شيرازي مولدًا والقمي مسكنًا. هذا وللأخوند ملاّ علي النوري حواشٍ على أقسام من هذا التفسير. طبع الكتاب بطهران سنة 1322هـ.ق طبعة حجرية[1].

38 ـ (تعليقات على إلهيات الشفاء): الكتاب للشيخ الرئيس أبي الحسين علي بن سينا، والتعليقات غير مكتملة ولم تتجاوز المقالة السادسة، وهي من أهم الحواشي على الكتاب. شرح فيها صدر المتألهين كلمات للشيخ ابن سينا وأوضح مبانيه، ثم قدم مباني الحكمة المتعالية وأحال التفصيل على كتبه، مع أنه في باب الوجود الذهني بحث المسألة بشكل مفصل. وقد فاقت هذه التعليقات في إتقانها وتحقيقاتها وأسلوبها

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص27؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص47 ـ 48، مقدمة هنري كوربان؛ محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، ج3، ص419.

كتاب «الشفاء» كما يرى المحقق السيد الأشتياني؛ بل اعترض على عبارات «الشفاء» بأنها مضطربة ومعقدة[1]، وقد طبعت مع الكتاب في طهران سنة 1303هـ.ق.

39 ـ (تعليقات على كتاب حكمة الإشراق): والكتاب للشيخ السهروردي المعروف بـ: «شيخ الإشراق»، وقد حاكم فيها ملاّ صدرا النزاع المشهور بين المشائية والإشراقية وعرض لمبانيهما، وسعى لحل الإشكالات الموجهة إلى حكمة الإشراق.

ويظهر ملاّ صدرا في هذه التعليقات متمكنًا من الحكمة البحثية والفلسفة الذوقية والتصوف والعرفان. وكان تأليفها عام 1041هـ.ق. وقد طبعت بحاشية شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي طباعة حجرية في طهران عام 1315هـ.ق[2].

40 ـ (اللمعات المشرقية في المباحث المنطقية): وقد أسماه الناسخ في آخر الكتاب: «التنقيح»، وهو ـ كما يظهر ـ يبحث في علم المنطق، ولم يشك المحقق الأشتياني بأنه لملاّ صدرا من خلال السليقة والسبك والإبداع، وقد ذكره المستشرق الفرنسي هنري كوربان في مقدمته التحقيقية[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص29؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص48، مقدمة هنري كوربان.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص48، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص28؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص93، مقدمة المحقق.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص82؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص48، مقدمة هنري كوربان.

41 ـ (رسالة التصور والتصديق): بحث فيها ملاّ صدرا كلمات المفكرين الفلاسفة وما ذكر في شرح الشمسية وشرح المطالع. طبعت عام 1311هـ.ق. في آخر كتاب «الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد» للعلامة الحلي، ثم أعاد الأستاذ محسن بيدارفر طبعها مصححة سنة 1362هـ.ش. كما ترجمها إلى الفارسية الدكتور مهدي الحائري اليزدي مع تعليقات بعنوان «اكَاهي وكَواهي» سنة 1401هـ.ق. عن منشورات (أنجمن إسلامي حكمت فلسفة إيران)[1].

42 ـ (رسالة في التشخص): ذكر المحقق الأشتياني أنها رسالة نفيسة غنية بالتحقيقات والتدقيقات ولا نظير لها في بابها. طُبعت في طهران عام 1302هـ.ق ضمن «رسائل فلسفية»[2].

43 ـ (الواردات القلبية في المعرفة الربوبية): تميز الكتاب بالانتقاد الشديد للفقهاء والمحدثين المدّاحين والمتملّقين لحكام الجور، الذين كان بعضهم يأخذ المال من السلطان لتوزيعه على من يحضر دروسه ـ تقوية لشأنهم وشأنه ـ وهو ما يصل بنظر ملاّ صدرا إلى حد الشرك الخفي، ويشجّع عوام الناس على سلوك طريقتهم القبيحة. طُبع في طهران عام 1302هـ.ق ضمن الرسائل الفلسفية[3].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص27؛ المؤلف نفسه، **المشاعر**، مصدر سابق، ص49، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص93، مقدمة المحقق.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص49، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص27.

(3) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص49، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص47.

44 ـ (رسالة في الوجود): وهي عنوان بحث لملاّ صدرا، اهتم به محمد دانش باجوه[1].

45 ـ (إيقاظ النائمين): عدّها الأستاذ محسن بيدارفر من تأليفات ملاّ صدرا، فيما لم يأتِ على ذكرها المحقق الأشتياني ولا العلامة الشيخ المظفر (قده) وذكر أنها: رسالة، «لم تكن معروفة وقد وجد أخيرًا نسختين لها. .»[2]، بحث ملاّ صدرا فيها التوحيد على طريقة العرفاء، ونقل أقوالهم وبعضًا من اصطلاحاتهم. ذكرها الشيخ أبو عبد الله الزنجاني باسم «الألواح العمادية»، ولعله من خطأ النساخ، وأما الشيخ المظفر فذكرها كما أثبتنا[3].

ثانيًا: الأعمال التي أشار إليها ملاّ صدرا وذكرها في كتبه ولم يفردها أحد بالذكر أو يعثر عليها:

1 ـ (إثبات شوق الهيولى للصورة): فقال في الشواهد الربوبية الصفحة 78 من الطبعة القديمة: «ونحن قد أوردنا كلامًا مبسوطًا في دفع ما ذكره ـ أي ابن سينا في الأسفار ـ وعملنا في بيانه رسالة منفردة».

2 ـ (رسالة في شرح حديث: «خلق الله الأرواح. . .»): قال في تفسيره: «ونحن قد عملنا في شرح الحديث وتعيين المذكور فيه على كلتا

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص49، مقدمة هنري كوربان.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج1، ص93، مقدمة المحقق.

(3) انظر: أبا عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص169؛ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص ش، مقدمة الشيخ المظفر.

الروايتين رسالة على حدة»[1]. ولم يُعثر على هذه الرسالة.

3 ـ (رسالة في حل الإشكالات الفلكية في الإرادة الجزافية) ذكرها في «الأسفار» وقال الحكيم السبزواري عنها في التعليقة «لم نر تلك الرسالة»[2].

ثالثًا: المؤلفات والأعمال التي لم يتأكد الباحثون من صحة نسبتها[3]:

1 ـ (آداب البحث والمناظرة).

2 ـ (رسالة في بحث المبالغات).

3 ـ (رسالة بعد وجود الإنسان)[4].

4 ـ (رسالة في تجريد مقالات أرسطو).

5 ـ (حاشية أنوار التنزيل).

6 ـ (رسالة في رموز القرآن).

---

(1) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، مصدر سابق، ج2، ص243.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ج1، ص ش، مقدمة الشيخ المظفر.

(3) للمراجعة انظر: محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص49 ـ 50، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص46و48؛ أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، مصدر سابق، ص167و171.

(4) عدها التبريزي من أعمال ملاّ صدرا. (انظر: محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، مصدر سابق، ج3، ص419).

7 ـ (رسائل من الفوائد): ذكرها حامد ناجي الأصفهاني ضمن الرسائل الفلسفية لصدر المتألهين.

8 ـ (رسالة القواعد الملكوتية): وقد أشار السيد الأشتياني إلى أنها ذكرت ضمن آثار ملاّ صدرا[1]، لكن من المسلم عنده أنها «المسائل القدسية في القواعد الملكوتية» نفسها، وكذلك الشيخ أبو عبد الله الزنجاني.

9 ـ (رسالة في الكفر والإيمان).

10 ـ (رسالة في المباحث العقائدية).

11 ـ (المسائل القدسية) أشار السيد الأشتياني إلى أنها من آثار ملاّ صدرا النفيسة، لكنها غير تامة وقد طبعت ضمن رسائل (فلسفية). ومؤخرًا طُبعت ضمن كتاب «سه رسالة فلسفي» بتحقيق السيد الأشتياني بمشهد، ثم بـ: قم، عن انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ط.الثالثة 1378هـ.ش.

12 ـ (رسالة الخلسة): ذكرها الأستاذ حامد ناجي الأصفهاني ضمن الرسائل الفلسفية لملاّ صدرا.

13 ـ (حاشية على تفسير البيضاوي)[2].

رابعًا: الأعمال المنسوبة خطأً لملاّ صدرا وهي تلك التي بسبب تشابه الأسماء، أو التي هي لابنه الميرزا إبراهيم[3]. فقد وقع اشتباه لدى

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

(2) محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **رسالة سه أصل**، مصدر سابق، مقدمة التحقيق

(3) نسب التبريزي حواشي شرح التجريد والروضة البهية إلى ملاّ صدرا، (محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، مصدر سابق، ج3، ص419).

بعضٍ في نسبة أعمال صدر الدين محمد بن إبراهيم الدشتكي الشيرازي، إلى ملّا صدرا. وهي «حاشية شرح التجريد» و«شبه الجذر الأصم». وقد أضاف إليهما السيد الأشتياني «رسالة إثبات الواجب»[1].

كما إن بعضًا وقع في خطأ نسبة حواشي شرح اللمعة الدمشقية للشهيد الأول، المسمّى الروضة البهية للشهيد الثاني الشيخ زين الدين الجبعي (1966هـ.ق/ 1559م)، فنسبها إلى ملّا صدرا في حين أنها لابنه الميرزا إبراهيم[2].

---

(1) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص50، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص49.

(2) انظر: محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **المشاعر**، مصدر سابق، ص50، مقدمة هنري كوربان؛ المؤلف نفسه، **المظاهر الإلهية**، مصدر سابق، مقدمة جلال الدين الأشتياني، ص48.

المصادر والمراجع

1 ـ المصادر والمراجع العربية

1 ـ ابن خليفة عليوي، **جامع النقول في أسباب النزول**، طبع المؤلف، ط1، 1414هـ.ق.

2 ـ أبو القاسم الخوئي، **البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1974م.

3 ـ أبو عبد الله الزنجاني، **مقالات في تاريخ القرآن الكريم وصدر المتألهين الشيرازي**، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

4 ـ إجناتس غولدتسيهر، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة: عبد الحليم النجار، دار اقرأ، بيروت، ط5، 1413هـ.ق/ 1992م.

5 ـ أحد فرامرز قراملكي، **مناهج البحث في الدراسات الدينية**، ترجمة: سرمد الطائي، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م

6 ـ إحسان الأمين، **التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة الإمامية**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1421هـ.ق/ 2001م.

7 ـ أحمد بن تيمية، **رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل**، قرص مدمج «موسوعة ابن تيمية»، إصدار مركز الأسوة للبرمجيات، المدينة المنورة، الإصدار الأول، 1416هـ.ق.

8 ـ ــــــــــ، **مقدمة في أصول التفسير**، اعتناء: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 1418هـ.ق/ 1997م.

9 ـ أحمد الشرباصي، **قصة التفسير**، دار الجيل، بيروت، ط1، لا تا.

10 ـ أحمد بن إسماعيل الجزائري، **قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1404هـ.ق/ 1984م.

11 ـ أحمد بن حنبل، **المسند**، بيت الأفكار الدولية، لبنان، 2004م.

12 ـ أحمد بن محمد الأردبيلي، **زبدة البيان في أحكام القرآن**، تحقيق وتعليق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية، طهران، لا تا.

13 ـ أخوان الصفا، **الرسائل**، المطبعة العربية، 1928م.

14 ـ إدريس هاني، **ما بعد الرشدية**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/ 2000م.

15 ـ أرسطو طاليس، **النفس**، تحقيق وتقديم: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، وكالة المطبوعات الكويت، لا تا.

16 ـ إسماعيل باشا البغدادي، **هدية العارفين**، طبع اسطنبول، 1951م.

17 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية**، انتشارات أميري، طهران، 1368هـ.ش.

18 ـ إسماعيل بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مراجعة وتنقيح: خالد محمد محرم، المكتبة العصرية، بيروت، طبعة جديدة مصححة، 1427هـ.ق؛ أيضًا دار ومكتبة الهلال، بيروت، مراجعة: إبراهيم محمد رمضان، ط1، 1410هـ.ق/ 1990م.

19 ـ إعجاز حسين الكنتوري النيسابوري، **كشف الحجب والأستار عن وجوه الكتب والأسفار**، كلكتاه، 1935م.

20 ـ الإمام الحسن (ع) العسكري، **التفسير المنسوب**، تحقيق وتقديم: محمد باقر الأبطحي الأصفهاني، مؤسسة الإمام المهدي «عج»، قم 1409هـ.ق.

21 ـ إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988م.

22 ـ أمين الخولي، **التفسير: معالم حياته، منهجه اليوم**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1982م.

23 ـ إنعام أحمد قدوح، **التشيع والتصوف، لقاء أم افتراق؟** مركز جواد، بيروت، ط1، 1414هـ.ق/ 1993م.

24 ـ برتراند راسل، **حكمة الغرب**، ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 2009م، العدد 364.

25 ـ بهاء الدين خرمشاهي، **التفسير والتفاسير الحديثة**، مراجعة: عصام حسن، دار الروضة، بيروت، ط1، 1411هـ.ق/ 1991م.

26 ـ ثوبان بن إبراهيم المصري (ذو النون)، **التفسير العرفاني للقرآن الكريم**، جمع وتقديم: محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2007م.

27 ـ جان بول ريكور، **صراع التأويلات**، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2005م.

28 ـ جعفر آل ياسين، **فيلسوف عالم**، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1414هـ.ق/ 1984م.

29 ـ جعفر السبحاني، **الإلهيات**، بقلم: حسن محمود مكي العاملي، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط3، 1411هـ.ق.

30 ـ ـــــــــــــ، **صدر المتألهين مؤسس الحكمة المتعالية**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2005م.

31 ـ جعفر سجادي، **قاموس المصطلحات الفلسفية عند صدر المتألهين**، ترجمة: علي الحاج حسن، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2006م.

32 ـ جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (وبهامشه إعجاز القرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني)، دار الفكر، لا تا؛ أيضًا: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط2، 1424هـ.ق/ 2004م.

33 ـ ـــــــــــــ، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ.ق/ 2000م.

34 ـ ـــــــــــــ، **لباب النقول في أسباب النزول**، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، المكتب الثقافي، القاهرة، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

35 ـ جميلة محيي الدين البشتي، **صدر الدين الشيرازي وموقفه النقدي من المذاهب الكلامية**، دار العلوم العربية، بيروت، ط1، 1429هـ.ق/ 2008م.

36 ـ جواد علي كسار، **فهم القرآن على ضوء المدرسة السلوكية**، مؤسسة عروج، طهران، ط1، 1424هـ.ق.

37 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: فلوكل، القاهرة ط2، 1946م.

38 ـ حسام الدين المردي، **آل محمد**، قرص مدمج، مكتبة أهل البيت (ع)، ط1، 1993م.

39 ـ حسن الصدر، **تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام**، منشورات الأعلمي، طهران، لا تا.

40 ـ حسن زادة آملي، **عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون**، انتشارات أمير كبير، طهران، ط1، 1371هـ.ش.

41 ـ حسين أبو سعيدة الموسوي، **المشجر الوافي في السلسلة الموسوية**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م.

42 ـ حسين بن علي بن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1413هـ.ق/ 1993م.

43 ـ ــــــــــــــ، **الأضحوية في المعاد**، تحقيق: حسن عاصي، مؤسسة شمس تبريزي، طهران، ط1، 1382هـ.ش.

44 ـ ــــــــــــــ، **الإلهيات من الشفاء**، تعليق: صدر المتألهين الشيرازي وتعاليق أخرى، انتشارات بيدار، قم، طبعة حجرية، لا تا.

45 ـ ــــــــــــــ، **الرسائل**، جمع وتحقيق: محيي الدين الكردي، دار بيبليون، باريس، 2009م.

46 ـ ــــــــــــــ، **الشفاء قسم الإلهيات**، راجعه وقدم له: إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وسعيد زايد، لا تا.

47 ـ ــــــــــــــ، **النجاة**، المكتبة المرتضوية، طهران، ط2، 1364هـ.ش.

48 ـ حسين بن محمد تقي النوري، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث، قم 1415هـ.

49 ـ حسين بن مفضل (الراغب الأصفهاني)، **معجم مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لا تا.

50 ـ حسين بن منصور الحلاج، **حقائق التفسير** (خلق الخلائق القرآن)، جمع وتقديم: محمود الهندي، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2006م.

51 ـ حيدر الآملي، **المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز الحكيم**، تحقيق: محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي في نور على نور، قم، ط5، 1428هـ.ق.

52 ـ ــــــــــــ، **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تصحيح: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، شركت انتشارات علمي وفرهنگى وأنجمن إيران شناسي فرانسه، طهران، ط2، 1368هـ.ش/ 1989م.

53 ـ ــــــــــــ، **مقدمات نص النصوص في شرح الفصوص**، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، انتشارات توس، طهران، ط2، 1376هـ.ش/ 1988م.

54 ـ خالد عبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، دار النفائس، بيروت، ط3، 1414هـ.ق/ 1994م.

55 ـ خضر نبها، **تفسير الإمام جعفر الصادق (ع)**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

56 ـ خليل بن أحمد الفراهيدي، **ترتيب كتاب العين**، ترتيب وإعداد: محمد حين بكائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ط1، 1414هـ.ق.

57 ـ خنجر علي حمية، **اختبارات المقدس**، دار الأمير، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

58 ـ ــــــــــــ، **العرفان الشيعي**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م.

59 ـ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط7، 1986م.

60 ـ دلال عباس، **بهاء الدين العاملي**، دار الحوراء، بيروت، ط1، 1995م.

61 ـ رجب بن محمد البرسي، **مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين**، انتشارات دفتر نشر فرهنگ أهل البيت، طهران، لا تا.

62 ـ رشيد رضا، **تفسير المنار**، دار المنار، مصر، ط4، 1373هـ.ق/ 1954م.

63 ـ رضا الصدر، **الفلسفة العليا**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1406هـ.ق/ 1986م.

64 ـ روح الله الموسوي الخميني، **الآداب المعنوية للصلاة**، تعريب وشرح: أحمد الفهري، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط2، 1406هـ.ق/ 1986م.

65 ـ ــــــــــــــــ، **مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية**، تقديم: جلال الدين الأشتياني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ط1، 1372هـ.ش.

66 ـ روزبهان بن أبي النضر البقلي الشيرازي، **عرائس البيان في حقائق القرآن**، دراسة وتقديم: آرثر أربري، دار ومكتبة بيبليون، لبنان، 2009م.

67 ـ زهرة عبد النبي بدر الدين، **المعاد الروحاني عند صدر المتألهين وارتباطه بنوع السعادة والشقاوة**، إشراف وتقديم: طراد حمادة، دار العلم، بيروت، ط1، 2004م.

68 ـ زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، **رسالة الاقتصاد**، تحقيق: مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ط1، 1409هـ.ق.

69 ـ سالم الصفار، **نقد منهج التفسير والمفسرين المقارن**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/ 2000م.

70 ـ سعيد بن محمد مفيد القمي، **شرح توحيد الصدوق**، تصحيح: نجفقلي حبيبي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1415هـ.ق.

71 ـ سعيد بن مسعدة البلخي (الأخفش)، **معاني القرآن**، تحقيق: عبد الأمير محمد أمين الورد، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405هـ.ق/ 1985م.

72 ـ سعيد بن هبة الله الراوندي، **فقه القرآن**، تحقيق: أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ط2، 1405هـ.ق.

73 ـ سعيد حوّى، **الأساس في تفسير القرآن**، دار السلام، ط3، 1412هـ.ق/ 1991م.

74 ـ سليمان بن إبراهيم البلخي القندوزي، **ينابيع المودة لذوي القربى**، إسلامبول، تركيا، لا تا؛ أيضًا نشر: الشريف الرضي، قم، ط2، 1407هـ.ق.

75 ـ سليمان الظاهر، **تاريخ الشيعة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2002م.

76 ـ سميح دغيم، **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي**، انتشارات ذوي القربى، قم، ط1، 1428هـ.ق.

77 ـ سيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، ط24، 1415هـ.ق/ 1995م.

78 ـ صادق عبد الرضا علي، **القرآن والطب الحديث**، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1418هـ.ق.

79 ـ صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط25، 2002م.

80 ـ ضامن بن شدقم، **الروض المعطار في تشجير تحفة الأزهار**، تقديم وتشجير: كامل سلمان الجبوري، إشراف: مركز نشر التراث المخطوط، لا تا.

81 ـ طنطاوي جوهري، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم المشتمل على عجائب بدائع المكونات وغرائب الآيات الباهرات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1412هـ.ق/ 1991م.

82 ـ عائشة عبد الرحمن، **التفسير البياني للقرآن الكريم**، دار المعارف، مصر، ط3، 1986؛ الجزء الثاني، ط2، 1973م.

83 ـ عادل الكعبي، **أهل البيت في تفسير الثعلبي ما روى عنهم وما روي فيهم**، انتشارات «دليل ما»، قم، ط1، 1423هـ.ق.

84 ـ عباس القمي، **الكنى والألقاب**، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ط4، 1397هـ.ق.

85 ـ ــــــــــــ، **سفينة البحار ومدينة الحكم والآثار**، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط3، قم 1415هـ.ق.

86 ـ عباس علي الموسوي، **شرح نهج البلاغة**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2002م.

87 ـ عبد الأمير الأعسم، **الفيلسوف نصير الدين الطوسي**، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1980م.

88 ـ عبد الجبار بن أحمد الهمداني، **شرح الأصول الخمسة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م

89 ـ عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 2005م.

90 ـ ــــــــــــ، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1948م.

91 ـ عبد الرحمن بن محمد (ابن أبي حاتم)، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ط2، 1419هـ.ق/ 1999م.

92 ـ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة تاريخ ابن خلدون** (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لا تا.

93 ـ عبد الرزاق الكاشاني، **اصطلاحات الصوفية**، تصحيح وتعليق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م.

94 ـ ـــــــــــــــ، **شرح فصوص الحكم**، بيدار، قم، لا تا، مصورة عن طبعة القاهرة، 1386هـ.ق.

95 ـ عبد الرسول عبوديت، **النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية**، تعريب: علي الموسوي، مراجعة: خنجر حمية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.

96 ـ عبد القادر فيدوح، **نظرة التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية**، الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005م.

97 ـ عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، لا تا.

98 ـ عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، تمهيد وتحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005م.

99 ـ عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الجيل، بيروت، ط2، لا تا.

100 ـ عبد الله الأفندي الأصفهاني، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، مطبعة الخيام، قم 1401هـ.ق.

101 ـ عبد الله بن عمر البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (مع حاشية عصام الدين إسماعيل بن محمد القونوي وحاشية ابن التمجيد مصطفى ابن إبراهيم الرومي)، تصحيح: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م.

102 ـ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: علي مشيري، انتشارات الشريف الرضي، قم، ط1، 1413هـ.ق.

103 ـ عبد الله شبر، **تفسير القرآن الكريم**، مؤسسة دار الهجرة، قم 1414هـ.ق.

104 ـ عبد الله نعمة، **فلاسفة الشيعة**، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط1، 1987م.

105 ـ عبد الواحد بن محمد التميمي الآمدي، **تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، لا تا.

106 ـ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، **تفسير نور الثقلين**، تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاني، مؤسسة اسماعيليان، قم، ط4، 1412هـ.ق.

107 ـ عدنان محمد زرزور، **مدخل إلى تفسير القرآن وعلومه**، دار القلم/ دمشق والدار الشامية/ بيروت، ط1، 1416هـ.ق/ 1995م.

108 ـ علي الأوسي، **الطباطبائي ومنهجه في تفسير القرآن**، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، 1405هـ.ق/ 1985م.

109 ـ علي الحاج حسن، **الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين الشيرازي**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م.

110 ـ علي أمين جابر آل صفا، **البيعة ونظام الحكم في الإسلام**، الدار الإسلامية، بيروت، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

111 ـ ــــــــــــــــ، **نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين**، دار الهادي ومعهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2004م.

112 ـ علي بن إبراهيم القمي، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح: طيب الموسوي الجزائري، مكتبة الهدى، النجف الأشرف، لا تا.

113 ـ علي بن أبي طالب، **الديوان المنسوب إلى الإمام علي(ع)**، دار الكتاب الحديث، الكويت، ط1، 1988م.

114 ـ علي بن أبي طلحة الهاشمي، **الصحيفة (تفسير عبد الله بن عباس)**، تحقيق: راشدين عبد المنعم الرجال، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1411هـ.ق/ 1991م.

115 ـ علي بن الحسين (الشريف المرتضى)، **غرر الفوائد ودرر القلائد (الأمالي)**، تعليق وتقديم: محمد علي دقة، وزارة الثقافة، دمشق، 1999م.

116 ـ علي بن محمد الجرجاني، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ.ق/ 1983م.

117 ـ علي حرب، **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993م.

118 ـ علي شريعتي، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة: حيدر مجيد، تقديم: إبراهيم دسوقي شتا، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ.ق/ 2008م.

119 ـ علي صدر الدين المدني (ابن معصوم)، **سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر**، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ط2، 1380هـ.ش.

120 ـ عمار أبو رغيف، **دراسات في الحكمة والمنهج**، دار الثقلين، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/ 1999م.

121 ـ عمر كحالة، **معجم المؤلفين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لا تا.

122 ـ غلام حسين ديناني، **أسماء وصفات الحق تعالى**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ.ق.

123 ـ ــــــــــــ، **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت 1428هـ.ق/ 2007م.

124 ـ ـــــــــــــــ، **حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2001م.

125 ـ ـــــــــــــــ، **مناجاة الفيلسوف**، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م.

126 ـ فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، تحقيق: أحمد الحسيني، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط2، 1403هـ.ق/ 1983م.

127 ـ فرات بن إبراهيم الكوفي، **تفسير فرات**، تحقيق: محمد الكاظم، مؤسسة النعمان، بيروت، 1992م.

128 ـ فضل الله الزنجاني، **تاريخ علم الكلام في الإسلام**، مراجعة: محمد فلسفي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط1، 1417هـ.ق/ 1997م.

129 ـ فضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، منشورات دار ومكتبة الحياة، بيروت، لا تا.

130 ـ فهد بن عبد الرحمن الرومي، **اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر**، مكتبة الرشد، الرياض، ط4، 1423هـ.ق/ 2002م.

131 ـ ـــــــــــــــ، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، طبع المؤلف، ط7، 1424هـ.ق.

132 ـ ـــــــــــــــ، **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**، مكتبة الرشد، الرياض، ط5، 1421هـ.ق.

133 ـ **القرآن الكريم**.

134 ـ كاظم الحسيني الحائري، **مباحث الأصول**، مكتب الإعلام الإسلامي، ط1، 1407هـ.ق.

135 ـ كامل مصطفى الشيبي، **الصلة بين التصوف والتشيع**، دار الأندلس، بيروت، ط3، 1982م.

136 ـ كمال الحيدري، **العرفان الشيعي**، بقلم: خليل رزق، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م.

137 ـ ــــــــــــــ، **المثل الإلهية**، بقلم: عبد الله الأسعد، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2009م.

138 ـ ــــــــــــــ، **بحوث في علم النفس الفلسفي**، بقلم: عبد الله الأسعد، دار كميل، البحرين، 2004م.

139 ـ ــــــــــــــ، **تأويل القرآن**، دار فراقد، إيران، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م.

140 ـ ــــــــــــــ، **شرح نهاية الحكمة**، بقلم: علي حمود العبادي، دار فراقد، قم، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م.

141 ـ ــــــــــــــ، **فلسفة صدر المتألهين**، بقلم: خليل رزق، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1431هـ.ق/ 2010م.

142 ـ ــــــــــــــ، **من الخلق إلى الحق**، بقلم: طلال الحسن، مؤسسة فراقد، قم، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م.

143 ـ كمال عبد الكريم حسين الشلبي، **أصالة الوجود عند الشيرازي**، تقديم: صلاح الجابري، صفحات للدراسة والنشر، دمشق، الإصدار الأول، 2008م.

144 ـ ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1974م.

145 ـ ــــــــــــــ، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1991م.

146 ـ مالك بن نبي، **الظاهرة القرآنية**، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، تقديم: محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، دار الفكر، دمشق، ط6، 1427هـ.ق/ 2006م.

147 ـ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ط5، 2000م.

148 ـ محسن الكاشاني (الفيض)، **أصول المعارف**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، طبع مشهد؛ أيضًا: معهد المعارف الحكمية، بيروت، 2010م.

149 ـ ــــــــــــــ، **تفسير الصافي**، تصحيح وتقديم: حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1979م.

150 ـ محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1996م.

151 ـ محمد أبو شهبة، **الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير**، دار الجيل، بيروت، 1425هـ.ق/ 2005م.

152 ـ محمد أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، تقديم وتعليق: أبي نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط5، 1986هـ.ق.

153 ـ محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسين محمد الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1409هـ.ق/ 1989م.

154 ـ محمد الجنابذي (سلطان علي شاه)، **بيان السعادة في مقامات العبادة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1408هـ.ق/ 1988م.

155 ـ محمد الجواد الكاظمي، **مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام**، تحقيق: محمد باقر شريف زادة، تصحيح: محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، ط2، 1365هـ.ش.

156 ـ محمد الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، 1425هـ.ق/ 2005م.

157 ـ محمد الفاضل اللنكراني، **مدخل التفسير**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط2، 1413هـ.ق.

158 ـ محمد باقر الحكيم، **علوم القرآن**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط3، 1415هـ.ق/ 1995م.

159 ـ محمد باقر الخوانساري، **روضات الجنات في أحوال العلماء السادات**، انتشارات إسماعيليان، قم 1391هـ.ش.

160 ـ محمد باقر الصدر، **حلقات أصول الفقه/ الحلقة الثالثة**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1980م.

161 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، تحقيق وتعليق: لفيف من العلماء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط1، 2001م.

162 ـ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **أسرار الآيات**، تصحيح: محمد خواجوي، دار الصفوة، بيروت، ط1، 1413هـ.ق/ 1993م؛ أيضًا تحقيق: محمد الموسوي مع تعليقات المولى علي النوري، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

163 ـ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **التنقيح في المنطق**، تصحيح: غلام رضا ياسين بور، تقديم: أحد فرامرز قراملكي، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، 1371هـ.ش.

164 ـ محمد بن إبراهيم (ملاّ صدرا)، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، تقديم: محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1981م.

165 ـ ـــــــــــــــــــ، **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**، تصحيح وتقديم: جلال الدين الأشتياني، المركز الجامعي للنشر، مشهد، ط2، 1981م.

166 ـ ـــــــــــــــــــ، **العرشية**، تصحيح وتحقيق: غلام حسين آهين، انتشارات مولى، طهران، 1361هـ.ش.

167 ـ ــــــــــــــــــ، **المبدأ والمعاد**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، تقديم: حسين نصر، نشر أنجمن شاهنشاهي فلسفة، إيران، 1354هـ.ش.

168 ـ ــــــــــــــــــ، **المشاعر**، تقديم: هنري كوربان، ترجمة: ابتسام حموي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/ 2000م.

169 ـ ــــــــــــــــــ، **المظاهر الإلهية**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط2، 1419هـ.ق/ 1377هـ.ش.

170 ـ ــــــــــــــــــ، **إيقاظ النائمين**، تقديم وتصحيح: محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1361هـ.ش/ 1982م.

171 ـ ــــــــــــــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: بيدارفر، انتشارات بيدارفر، قم، ط3، 1415هـ.ق.

172 ـ ــــــــــــــــــ، **تفسير القرآن الكريم**، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1419هـ.ق/ 1998م.

173 ـ ــــــــــــــــــ، **ثلاث رسائل فلسفية**، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، مركز انتشارات تبليغات إسلامي الحوزة العلمية، قم، ط3، 1378هـ.ش.

174 ـ ــــــــــــــــــ، **رسالة الأصول الثلاثة**، تحقيق ودراسة: أحمد ماجد، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1425هـ.ق/ 2006م.

175 ـ ــــــــــــــــــ، **رسالة في الحدوث**، تصحيح

وتحقيق: حسين موسويان، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ط1، 1378هـ.ش.

176 ـ ـــــــــــــــ، **شرح أصول الكافي**، تصحيح: محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، 1370هـ.ش؛ أيضًا: مكتبة المحمودي، طهران، 1391هـ.ق، طبعة حجرية.

177 ـ ـــــــــــــــ، **شرح الهداية الأثيرية**، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2001م.

178 ـ ـــــــــــــــ، **كسر أصنام الجاهلية**، تحقيق: محسن جهانكيري، انتشارات بنياد إسلامي صدرا، طهران، 1381هـ.ش.

179 ـ ـــــــــــــــ، **مجموعة الرسائل الفلسفية**، تحقيق وتصحيح: حامد ناجي الأصفهاني، انتشارات حكمت، طهران، ط3، لا تا.

180 ـ ـــــــــــــــ، **مفاتيح الغيب**، تصحيح وتقديم: خواجوي مع تعليقات المولى علي النوري، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ط1، 1363هـ.ش/ 1984م.

181 ـ محمد بن أبي يعقوب (ابن النديم)، **الفهرست**، تحقيق: فلوجل، طبعة لايبزغ، 1871م ـ 1872م.

182 ـ محمد بن أحمَد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، تصحيح: هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2002م.

183 ـ محمد بن إسحاق القونوي، **إعجاز البيان في تفسير القرآن**، تصحيح وتقديم: جلال الدين الأشتياني، نشر بوستان كتاب، قم، ط1، 1423هـ.ق.

184 ـ محمد بن إسماعيل البخاري، **الجامع الصحيح** (صحيح البخاري)، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار الفكر، بيروت ط1، 1411هـ.ق.

185 ـ محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد قصير وأحمد شوقي الأمين، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، 1957م.

186 ـ محمد بن الحسين (الشريف الرضي)، **حقائق التأويل في متشابه التنزيل**، شرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، دار الأضواء، بيروت، ط1، 1406هـ.ق/ 1986م.

187 ـ محمد بن الحسين السلمي، **حقائق التفسير** (مع زيادات بعنوان: «كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن»)، نشر: علي زيعور، ، دار البراق، بيروت، 2002م.

188 ـ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، بيروت، لا تا.

189 ـ محمد بن حسن الحرّ العاملي، **أمل الآمل في علماء جبل عامل**، تحقيق: أحمد الحسيني، دار الكتاب الإسلامي، قم، 1362هـ.ش.

190 ـ محمد بن حمزة (ابن فناري)، **مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود لصدر الدين محمد بن إسحق القونوي**، طهران، طبعة حجرية، 1323هـ.ش.

191 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، منشورات الرضا، قم، ط3.

192 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار**، تحقيق: محمد علي، آذرشب إحياء كتاب، طهران، ط1، 1997م.

193 ـ محمد بن علي (ابن عربي)، **الفتوحات المكية**، تقديم: نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1، 1424هـ.ق/ 2004م؛ أيضًا تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، المكتبة العربية، القاهرة، 1392هـ.ق.

194 ـ ــــــــــــــــــ، **تفسير ابن عربي**، إعداد: سمير مصطفى ربان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م.

195 ـ ــــــــــــــــــ، **عجائب العرفان في تفسير إيجاز البيان**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2006م

196 ـ ــــــــــــــــــ، **فصوص الحكم**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980م.

197 ـ ــــــــــــــــــ، **مجموعة رسائل ابن عربي**، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم (ص)، بيروت، ط1، 1421هـ.ق/ 2000م.

198 ـ ــــــــــــــــــ، **الخصال**، تحقيق: علي أكبر غفاري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1410هـ.ق.

199 ـ ــــــــــــــــــ، **كتاب التوحيد**، تصحيح وتعليق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا تا.

200 ـ ــــــــــــــــــ، **معاني الأخبار**، تصحيح: علي أكبر غفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361هـ.ش.

201 ـ ــــــــــــــــــ، **التدبيرات الإلهية ضمن رسائل ابن عربي**، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2002م.

202 ـ محمد بن علي بن أبي جمهور الإحسائي، **عوالي اللآلي**، تحقيق: مجتبى العراقي، مكتبة المرعشي النجفي، قم 1404هـ.ق.

203 ـ محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، **متشابه القرآن ومختلفه**، انتشارات بيدار، قم، ط3، 1410هـ.ق.

204 ـ محمد بن عمر (الفخر الرازي)، **تفسير مفاتيح الغيب**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2009م.

205 ـ محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الصحيح** (سنن الترمذي)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الفكر، بيروت، لا تا.

206 ـ محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، 1402هـ.ق؛ أيضًا دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م.

207 ـ ________، **جواهر القرآن ودرره**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ.ق/ 1988م.

208 ـ ________، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تقديم وتصحيح: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ.ق.

209 ـ ________، **مجموعة الرسائل**، دار الكتب العلمية، بيروت، لا تا.

210 ـ محمد بن محمد القاسمي، **محاسن التأويل**، تصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.ق/ 1978م.

211 ـ محمد بن محمود الشهرزوري، **شرح حكمة الإشراق ليحيى بن حبش السهروردي**، تصحيح وتحقيق وتقديم: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى، طهران، ط1، 1993م.

212 ـ محمد بن مسعود الشيرازي، **شرح حكمة الإشراق**، انتشارات بيدار، قم، طبعة حجرية، لا تا.

213 ـ محمد بن مسعود العياشي، **تفسير العياشي**، مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1421هـ.ق؛ أيضًا: تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1411هـ.ق/ 1991م.

214 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، نشر أدب الحوزة، قم 1405هـ.ق.

215 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، تصحيح: علي أكبر غفاري، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط3، 1388هـ.ق.

216 ـ محمد بن يوسف (أبو حيّان الأندلسي)، **البحر المحيط**، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م.

217 ـ محمد تقي الآملي، **درر الفوائد**، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، قم، 1416هـ.ق.

218 ـ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، دار الأندلس، بيروت، لا تا.

219 ـ محمد تقي المدرسي، **من هدي القرآن**، طهران، 1406هـ.ق.

220 ـ محمد تقي مصباح اليزدي، **تعليقة على نهاية الحكمة**، مؤسسة في طريق الحق، قم، ط1، 1405هـ.ق.

221 ـ محمد جعفر اللاهيجي، **شرح رسالة المشاعر**، تعليق وتصحيح: جلال الدين الأشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط2، لا تا.

222 ـ محمد جميل مقداد ومرعي الجواري، **العلوم في القرآن**، دار النفائس، بيروت، ط1، 1418هـ.ق.

223 ـ محمد جواد البلاغي، **تفسير القرآن الكريم**، تصحيح: طيب الموسوي الجزائري، مكتبة الهدى، النجف الأشرف، لا تا.

224 ـ محمد جواد مشكور، **موسوعة الفرق الإسلامية**، تعريب: علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1415هـ.ق/ 1995م.

225 ـ محمد حسن الأمين، **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1423هـ.ق/ 2002م.

226 ـ محمد حسين الأصفهاني، **مجد البيان في تفسير القرآن**، مؤسسة البعثة، طهران، ط1، 1408هـ.ق.

227 ـ محمد حسين الأعلمي، **دائرة المعارف الشيعية العامة**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1413هـ.ق/ 1993م.

228 ـ محمد حسين الذهبي، **الإسرائيليات في التفسير والحديث**، دار الإيمان، دمشق، ط2، 1405هـ.ق/ 1993م.

229 ـ محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، نشر آوند، ط1، 1425هـ.ق/ 2005م.

230 ـ محمد حسين الصغير، **المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم**، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ.ق/ 2002م.

231 ـ محمد حسين الصغير، **دراسات قرآنية**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط2، 1413هـ.ق.

232 ـ محمد حسين الطباطبائي، **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، 1422هـ.ق.

233 ـ ــــــــــــــــ، **الشيعة**، نص الحوار مع المستشرق هنري كوربان، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ط2، 1418هـ.ق.

234 ـ ــــــــــــــــ، **القرآن في الإسلام**، تعريب: أحمد سامي وهبي، دار الولاء، بيروت، ط1، 1422هـ.ق/ 2001م.

235 ـ ــــــــــــــــ، **الميزان في تفسير القرآن**، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، لا تا.

236 ـ ــــــــــــــــ، **مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي**، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، بيروت، 1418هـ.ق.

237 ـ ـــــــــــــــ، **نهاية الحكمة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، 1404هـ.ق.

238 ـ محمد داود القيصري الرومي، **مطلع الكلم في معاني خصوص الحكم**، تقديم وتصحيح وتعليق، جلال الدين الأشتياني، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، طهران، ط1، 1375هـ.ش.

239 ـ محمد رضا الحسيني الجلالي، **تدوين السُّنة الشريفة**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط2، 1418هـ.ق.

240 ـ محمد رضا المظفر، **المنطق**، دار التعارف، بيروت، 1400هـ.ق/ 1980م.

241 ـ محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1989م.

242 ـ محمد عبد العظيم الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، لا تا.

243 ـ محمد عبد الله دراز، **النبأ العظيم**، دار القلم، الكويت، ط6، 1405هـ.ق/ 1984م.

244 ـ محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: محمد بدوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت، ط3، 1400هـ.ق/ 1980م.

245 ـ محمد عبد بن بهرام، **سنن الدارمي**، دار الفكر، بيروت، لا تا.

246 ـ محمد عبده، **تفسير جزء عم**، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، الأزهر، 1378هـ.ق

247 ـ محمد علي أيازي، **المفسرون حياتهم ومنهجهم**، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ط1، 1414هـ.ق.

248 ـ محمد محسن الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، دار الأضواء، بيروت، ط3.

249 ـ محمد مصطفى المراغي، **الدروس الدينية**، مطبعة الأزهر، 1939م.

250 ـ ــــــــــــــــ، **تفسير المراغي**، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط3، 1394هـ.ق.

251 ـ محمد هادي معرفة، **التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب**، الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، مشهد، ط1، 1418هـ.ق.

252 ـ محمد هادي معرفة، **صيانة القرآن من التحريف**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1413هـ.ق.

253 ـ محمود الأفندي الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1405هـ.ق/ 1985م.

254 ـ محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تخريج وتعليق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

255 ـ محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، فرع الإسكندرية، 1977م.

256 ـ مرتضى الأنصاري، **كتاب الطهارة**، طبعة حجرية، نشر مؤسسة آل البيت (ع) للطباعة والنشر، لا تا.

257 ـ مرتضى مطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة: محمد هادي اليوسفي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لا تا.

258 ـ ــــــــــــــــ، **شرح المنظومة**، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسة البعثة، قم، ط1، 1414هـ.ق.

259 ـ مساعد بن سليمان الطيار، **مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير**، دار

المحدث وشبكة التفسير والدراسات القرآنية، الرياض، ط1، 1425هـ.ق.

260 ـ مشير عون، **الفسارة الفلسفية**، دار المشرق، بيروت، ط1، 2004م.

261 ـ مصطفى السباعي، **السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1405هـ.ق/ 1985م.

262 ـ مقاتل بن سليمان البلخي، **الأشباه والنظائر في القرآن الكريم**، تحقيق: عبد الله محمود شحاتة، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

263 ـ المقداد بن عبد الله السيوري، **كنز العرفان**، تصحيح: محمد باقر البهبودي، تعليق: محمد باقر شريف زادة، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران، ط5، 1414هـ.ق.

264 ـ مناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1421هـ.ق/ 2000م.

265 ـ مهدي الأشتياني، **تعليقة على حكمة ملاّ السبزواري**، جامعة طهران، 1367هـ.ش.

266 ـ مهدي الحائري اليزدي، **هرم الوجود**، تعريب: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط1، 1990م.

267 ـ موسى شاهين لاشين، **اللآلي الحسان في علوم القرآن**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423هـ.ق/ 2002م.

268 ـ ناصر مكارم الشيرازي، **الأمثل في تفسير كتاب الله تعالى المنزل**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

269 ـ نافع بن الأزرق الحنفي، **غريب القرآن في شعر العرب**، تحقيق: محمد ابن عبد الرحيم وأحمد نصر الله، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط1، 1413هـ.ق/ 1993م.

270 ـ نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1416هـ.ق.

271 ـ نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1996م.

272 ـ ــــــــــــــ، **فلسفة التأويل**، دار التنوير، بيروت، ط2، 1993م.

273 ـ ــــــــــــــ، **مفهوم النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط4، 1998م.

274 ـ هادي العلوي، **نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1983م.

275 ـ هادي كاشف الغطاء، **مستدرك نهج البلاغة**، مكتبة الأندلس، بيروت، لا تا.

276 ـ هاشم الحسيني الطهراني، **توضيح المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، انتشارات مفيد، طهران، 1365هـ.ش.

277 ـ هاشم بن سليمان البحراني، **البرهان في تفسير القرآن**، تقديم: محمد مهدي الآصفي، مؤسسة البعثة، بيروت، ط1، 1419هـ.ق/ 1999م.

278 ـ هاشم علي حسن، **الإنسان عند صدر الدين الشيرازي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 1430هـ.ق/ 2009م.

279 ـ هاشم معروف الحسيني، **الموضوعات في الآثار والأخبار**، دار التعارف، بيروت 1407هـ.ق/ 1987م.

280 ـ ــــــــــــــ، **بين التصوف والتشيع**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1427هـ.ق/ 2006م.

281 ـ هبة الله بن أبي حديد المعتزلي، **شرح نهج البلاغة**، دار ومكتبة الحياة، بيروت، لا تا.

282 ـ هلال الأصفري، **الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، لا تا.

283 ـ ــــــــــــ، **الإمام الثاني عشر**، ترجمة وتحقيق وتقديم: نواف محمود الموسوي، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

284 ـ ــــــــــــ، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات الجَمل، كولونيا ـ ألمانيا ـ بغداد، ط2، 2008م.

285 ـ ــــــــــــ، **الشيعة الاثنا عشرية**، ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2004م.

286 ـ ــــــــــــ، **تاريخ الفسلفة الإسلامية**، ترجمة: نصير مروة وآخرين، دار عويدات، بيروت، ط2، 1998م.

287 ـ ــــــــــــ، **عن الإسلام وإيران**، تعريب وتحقيق: نواف الموسوي، دار النهار، بيروت، ط1، 2000م.

288 ـ وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ط3، 1426هـ.ق/ 2005م.

289 ـ ــــــــــــ، **التفسير المنير**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1991م.

290 ـ يحيى بن حبش السهروردي، **التلويحات اللوحية والعرشية**، تحقيق: يوسف أيبش، دار الحمراء، بيروت، ط1، 1990م.

291 ـ ــــــــــــ، **اللمحات**، تحقيق: إميل معلوف، دار النهار، بيروت، ط2، 1991م.

292 ـ يحيى محمد، **الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية**، دار الهادي، بيروت، ط1، 1426هـ.ق/ 2005م.

293 ـ يوسف البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1363هـ.ش.

294 ـ ـــــــــــــــ، **لؤلؤة البحرين**، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1986م.

295 ـ يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، لا تا.

2 ـ المصادر والمراجع الفارسية

1 ـ جلال الدين الأشتياني، **شرح حال وآراء ملّا صدرا**، نهضة زنان مسلمان، طهران، 1360هـ.ش.

2 ـ رسول جعفريان، **مقالات تاريخي**، دفتر چهارم، نشر الهادي، قم، 1377هـ.ش.

3 ـ عبد الله رازي، **تاريخ كامل إيران**، تصحيح: حسين كاظم زادة ايرانشهر، نشر اقبال، ط11، 1373هـ.ش.

4 ـ عيسى صديق، **تاريخ فرهنگ إيران**، انتشارات دانشگاه طهران، ط2، 1338هـ.ش.

5 ـ محمد بن إبراهيم (ملّا صدرا)، **رسالة سه أصل**، تصحيح وتقديم: حسين نصر، نشر بنياد حكمت إسلامي، طهران، ط1، 1381هـ.ش/ 2002م.

6 ـ ـــــــــــــــ، **سه رسائل فلسفي**، تقديم: جلال الدين الأشتياني، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط3، 1368هـ.ش.

7 ـ محمد خواجوي، **لوامع العارفين في أحوال صدر المتألهين مولى**، طهران، 1366هـ.

8 ـ محمد علي التبريزي، **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية والنسب**، انتشارات خيام، طهران، ط3، 1369هـ.ش.

9 ـ منوچهر صدوقي سها، **تاريخ حكماء وعرفاء متأخرين صدر المتألهين**، انجمن إسلامي حكمت وفلسفة إيران، طهران، 1959هـ.ش.

10 ـ نصر الله فلسفي، **زندگاني شاه عباس أول**، انتشارات علمي، طهران، ط2، 1364هـ.ش.

11 ـ نور الله التستري، **مجالس المؤمنين**، طهران، 1267هـ.ش.

12 ـ هنري كوربان، **ملاّ صدرا**، ترجمة: ذبيح الله منصوري، سازمان انتشارات جاويدان طهران، ط4، 1372هـ.ش.

13 ـ يحيى يثربي، **عرفان نظري**، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1995م.

3 ـ مجلات ونشريات وبحوث

1 ـ بحوث مؤتمر ملاّ صدرا الإيراني العربي بجزيرة كيش، **«ملاّ صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة»**، انتشارات بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، ط1، 1425هـ.ق.

2 ـ مجلة الحياة الطيبة، معهد الرسول الأكرم (ص) العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 8، 2002م.

3 ـ مجلة المحجة، دار المعارف الحكمية، بيروت، العدد 6، 2003م.

4 ـ مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، العدد 36.

5 ـ مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد 65، 2004-2005م

6 ـ مجلة فكر وفن، معهد غوته، بيروت، العدد 57، 2002م.

7 ـ مجلة نور العلم، قم المقدسة، العدد الأول.

8 ـ مجموعة من الباحثين، **دراسات قرآنية**، مركز الغدير للدراسات، بيروت، ط1، 1428هـ.ق/ 2007م.

9 ـ مجموعة من الباحثين، **كتاب المناهج/ الإنسان الكامل**، مركز الغدير للدراسات، بيروت، العدد 14، ط1، 1429هـ.ق/ 2008م.

4 ـ المصادر والمراجع الإنكليزية

1 - Fazlur Rahman, **The Philosophy of Mulla Sadra**, New York State university of new york press, 1975.

2 - Muhammad Abdul Haq, **Mullsadra Concept of Being**, in Islamic studies sep 1976.

3 - S.H. Nasr, **Islamic Life and Thaught**, New York State university of new york press, 1981.

4 - ———, Sadral-din Alshirazi and his Transcendent Philosophy, Tehran, Imperial Academy of philosophy, 1978.

5 ـ المصادر والمراجع الفرنسية

1 - Hans George Gadamer, **la Philosophie Ermemeutique**, Paris, Puf, 1956.

2 - ———, **L'art de comprendre Ecrital**, Hermeneutique et Tradition Philosophique, paris, Aubier- Montaigne 1982.

3 - ———, **le problème de la Conscience Historique**, lauvain, 1963.

4 - ———, **Vèritè et methode**, les grandes lignes d'une Hermeneutique Philosophique, Paris Seuil, 1996.

5 - Jean Paul Riccoeur, **De L'Interpretation**, Essai sur freud, Paris, seuil, 1965.

6 - ———, **Du Texte L'action**, Essai d'hermeneutique, 11 paris, seuil, 1987

7 - ———, **le conflit des Interpretions**, Essai d'hermeneutique, paris, seuil, 1969.

8 - ———, **L'hermeneutique biblique**, paris,cerfs 2001.

9 - ———, **Temps et Recit**, 111 paris, seuil 1983 - 1984 -1985.

10- Martin Heidegger, **Acheminement Vers la Parole**, paris, Gallimard 1976.

11- ——————, **Etre et Temps**, paris, Gallimarad, 1986.

12- ——————, **Langue de Tradition et Langue technique**, tradition par M.haar, lebeer- hussman, 1990.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما إنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعي دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة الفكر الإيرانيّ المعاصر**

وما زالت كلمة صدر الدين الشيرازي... يتردد صداها: "وحاشا الشريعة الحقّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة"؛ ولذا فقد جاءت فلسفته مزيجًا رائعًا بين الفلسفة والدين، وبين المشائية والإشراقية في الميدان الفلسفي... وشكّل كتابا: تفسير القرآن الكريم، وشرح أصول الكافي، أحد ميادين التأويل إن لم نقل الأهمّ عند صدرا؛ لكن التأويل بما هو جهد معرفيّ شاملٌ يستوجب قراءة فلسفته بكل أبعادها وجوانبها، ومن هنا لا يعود البحث في الواقع بحثًا تقنيًا... بقدر ما يصبح التأويل هو مجموع الجهد الفلسفي الذي حوته الحكمة الصدرائيّة؛ ولذا آثرت استخدام عبارة: "فلسفة التأويل"، في عنوان الكتاب بدل استخدام كلمة: "منهج...". وإنّني أرى أنّ من المهمّ الكشف عن هذه الفلسفة التي قام عليها التأويل عند صدر الدين الشيرازي... بهدف توضيح مشروعه التأويليّ... الذي بدأه بعد أن "صدر آمر من آمر قلبي ووردت إشارة من سرّ غيبي" إلى فهم القرآن ومعرفة أسرار الكلام الإلهي، كما يدّعي فيلسوف الحكمة المتعالية...

المؤلّف

من المقدّمة بتصرّف

Philosophy of Interpretation
in Sadr Al-din Shirazi's Thought

Center of Civilization for the Development of Islamic Thought


ISBN 978-614-427-039-4

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي ورلد – بناية ماميا – ط٥
هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55
E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com